AUTHOR:
HAACKE, FRIEDRICH

TITLE:
UBER DEN INNEREN ...

PLACE:
BUNZLAU I. SCHL.

DATE:
1888

Master Negative #

93-81595-11

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

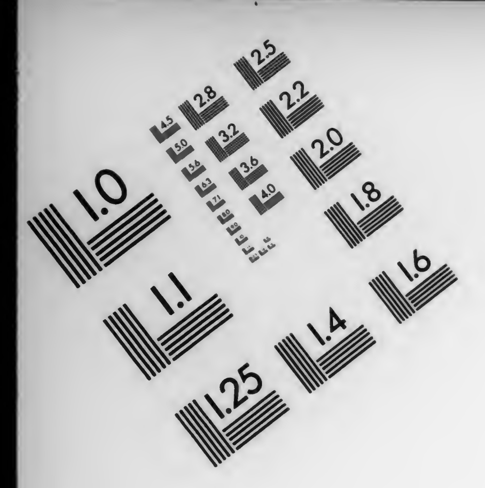
193Sch6 Dissertation
DH 11 Haacke, Friedrich 1860-
Über den inneren gedankenzusammenhang des Schopenhauerschen philosophischen systemes
Bunzlau i. Schl., Fernbach 1888 0 [3] + 46 + [2] p

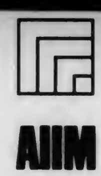
Doctor's dissertation at Breslau university

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 10/22/93 INITIALS BAP
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



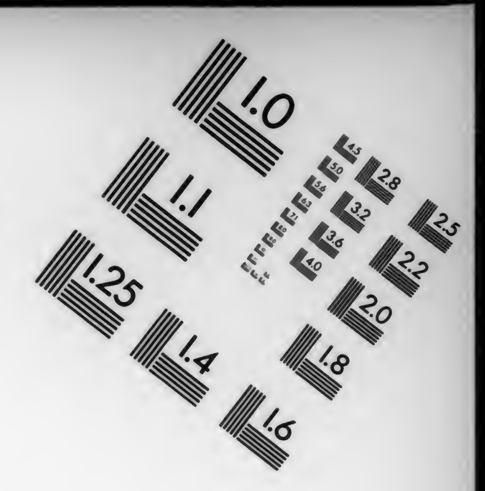


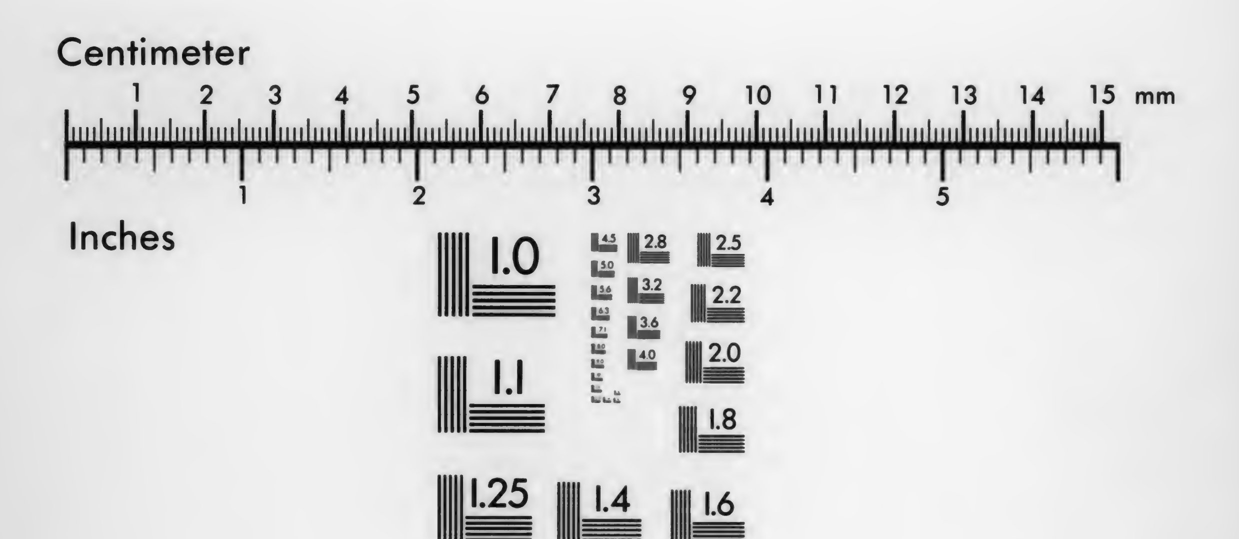
AIIM

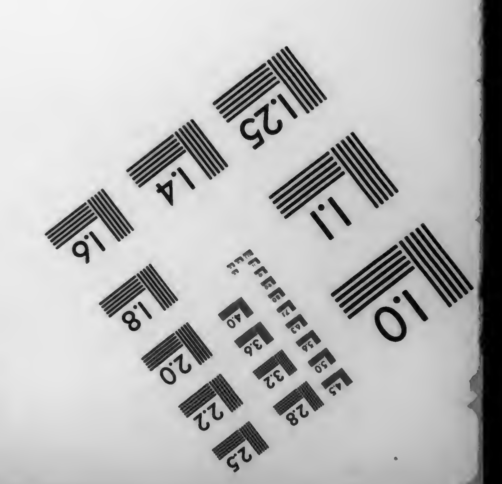
Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

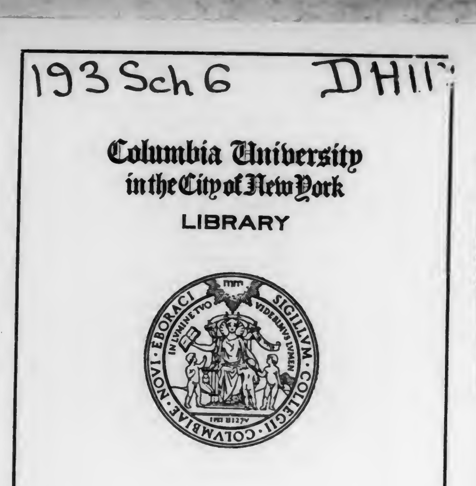






MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Haacke
Über den inneren
gedankenzusammenhang
des Schopenhauerschen
philosophischen systemes



Ueber

den inneren Gedankenzusammenhang

des

Schopenhauerschen philosophischen Systemes.

Philosophische

Inaugural-Dissertation,

welche mit Genehmigung

der Philosophischen Facultät der Universität zu Breslau

behufs

Erlangung der Philosophischen Doktorwürde

am Sonnabend, den 28. Juli 1888, mittags 11 Uhr,

in der Aula Leopoldina

gegen die Herren Opponenten:

Paul Fürle, Kandidat des höheren Schulamtes,

Karl Klose, Kandidat des höheren Schulamtes,

öffentlich verteidigen wird

Friedrich Haacke

Schlesier.

Druck von L. Fernbach, Bunzlau i. Schl.

1888.

Meinem lieben Schwiegervater

Herrn Hermann Mueller,

Herausgeber der Pharmaceutischen Zeitung in Berlin,

in dankbarer Verehrung

gewidmet.

Motto: „Les grandes pensées viennent du coeur.“ Vauvenargue.

Aus dem Leben eines Philosophen seine Lehre erklären wollen, ist falsch, sofern man unter Leben den Inbegriff der äusseren Ereignisse versteht, welche seine Lebenszeit füllten; es ist richtig, sofern man darunter den auf diese Ereignisse hin sich bethätigenden Charakter und Intellekt versteht. Denn wenn die philosophische Ansicht eines Menschen selbständigen Wert haben soll, so muss sie die Einwirkung der Dinge auf sein Inneres abspiegeln. Je energischer sein Denken ist, je mehr dasselbe auch das volle, reale Leben in seine Welterklärung hineinzuziehen sucht, um so individueller seine Philosophie. Je mehr es in Allgemeinheiten verbleibt oder sich andrerseits auf Spezialgebiete beschränkt, um so weniger wird die Individualität ihm aufgeprägt sein.

Damit aber darf nicht die Behauptung verwechselt werden, dass auch die tiefsten philosophischen Systeme, weil sie individuell sind, deshalb nie objective Wahrheit enthüllen könnten. Das hiesse individuelle Aufprägung mit subjektiver Willkür verwechseln. Freilich k a n n ein Gedankenzusammenhang nur eine systematische Aneinanderreihung willkürlicher Einfälle sein: dann findet die systematische Einheitlichkeit ihren einzigen Erklärungsgrund in der psychologischen Einheit des denkenden Individuums, und dieselbe verbürgt eben auch nur ihre subjective Wahrheit. Auch der ebenmässig angelegte Geist drückt seiner Schöpfung den individuellen Stempel auf; aber hier wird derselbe zugleich zum Bürgen auch objektiver Wahrheit. Die geschichtlich gewordenen philosophischen Systeme stehen zwischen beiden Gegensätzen mitten inne. Auch das Wesen geistig hochstehender Menschen, ihr Wollen und Denken hat im Allgemeinen schwächere, vielleicht sogar krankhaft ausgebildete Seiten aufzuweisen. Dieselben können soweit in den Vordergrund treten, dass sie im Stande sind, das entworfene Weltbild in wesentlichen Zügen als einseitig ausgebildet oder verzerrt erscheinen zu lassen. Nur selten wird neben der über das gewöhnliche Mass gesteigerten Denkenergie zugleich jenes glückliche Gleichmass der geistigen Kräfte vorhanden sein, welches allein im Stande ist, aus sich heraus auch ein ebenmässig gestaltetes, begriffliches Abbild der Welt zu geben.

Aber liegt denn hierin nicht gerade der Beweis für die Behauptung, dass philosophische, verstandesmässige Forschung uns ihrem Wesen nach nie die volle Wahrheit bringen kann? Wo

ist ein Unterscheidungsmerkmal zwischen objektiven und subjektiven Bestandteilen einer Lehre, wo der Massstab, der uns jene glückliche, für die Entstehung eines w a h r e n Systemes notwendige geistige Natur erkennen lässt? Ist es nicht eben zugestanden, dass die realen Systeme wegen des Mangels einer vollkommen harmonischen Ausbildung gewöhnlich subjective Verzerrungen an sich vielleicht richtiger Grundgedanken geben? Die Menschen von heute sind doch im wesentlichen dieselben, wie vor ein paar tausend Jahren, und die Genialsten unter ihnen werden ähnlich denken und ähnlich irren, wie damals gedacht und geirrt wurde. Noch jederzeit haben die geistigen Führer eines Zeitalters behauptet, dass nur ihre Ansichten richtig, die der vergangenen Zeit veraltet seien. Für den Standpunkt der Zukunft, der unbefangener urteilt, treten meist die Unterschiede der neuen Entwickelung gegen die früheren Systeme mehr zurück. Die Anknüpfungspunkte an diese mehren sich, der neue Gedankenzusammenhang gliedert sich der gesammten philosophischen Entwicklung ein und fügt jenem Bau im günstigsten Falle einige neue Bausteine ein. Aber gerade hierin liegt eben die Gewähr für die Möglichkeit einer objektiv wahren Erkenntnis. Der organische Zusammenhang des geistigen Produzierens, welcher das objectiv Wahre sich assimiliert, das Falsche aber abscheidet, ist das wesentlichste Beweismittel gegen die Verdächtigungen, welche der Philosophie die Fähigkeit absprechen, der Wahrheit immer näher zu kommen. Die unveränderte Wiederkehr früherer Gedanken ist scheinbar, und stets ist ein von neuem auftauchendes Problem neu gelöst worden. Denn seine Lösung wird beeinflusst von den früheren Lösungsversuchen, und deren Wahrheit und Irrtum wirken gestaltend auf den neuen Versuch ein. So werden seine Voraussetzungen und damit er selbst wesentlich neu; die Aufstellung der Probleme und die Lösungsversuche sind g e s e t z m ä s s i g e n Aenderungen unterworfen, welche die Tendenz haben subjective Willkür aus der philosophischen Entwickelung auszuschliessen. Wenn also der erste Faktor für die Beurteilung philosophischer Systeme die gesammte geistige Beschaffenheit ihres Urhebers war, so ist als zweiter Faktor der Einfluss zu berücksichtigen, welchen die Bekanntschaft mit Lösungsversuchen derselben oder ähnlicher Probleme ausübte. Freilich verdient derselbe eben auch nur eine Berücksichtigung in zweiter Linie, man darf ihm nur einen teils verstärkenden, teils hemmenden Einfluss auf die ursprünglich gegebene geistige Anlage zuschreiben. In ähnlichem wenn auch bei weitem untergeordneterem Masse sind die äusseren Lebensumstände in Anschlag zu bringen; dieselben können nur in besonders abnormer Gestalt einen einigermassen berücksichtigenswerten Einfluss auf die Gedankengestaltung üben. Je bedeutender der nachweisbare Einfluss der beiden letzten Faktoren ist, um so geringer muss im Allgemeinen die Denkenergie und der Wert der Gedanken angeschlagen werden.

Wir können diese Ueberlegungen passend in den Schopenhauerschen Satz zusammenfassen: Die Welt ist meine Vorstellung, wenn derselbe freilich auch von seinem Urheber in ganz anderem Sinne aufgestellt worden ist. Sie gelten gerade von diesem Philosophen in besonders hohem Masse. Wird doch von Freund und Feind zugestanden und von ihm selbst häufig betont, dass er nichts geschrieben habe, als was seiner innersten Ueberzeugung entsprach, und dass er andrerseits auch die schroffsten Folgerungen aus seinen grundlegenden Ansichten gezogen habe, dass herrschende Ansichten der Zeitgenossen, sofern sie den seinigen zuwider waren, keinen Einfluss auf ihn hatten: seine Philosophie ist in hohem Masse individuelle Charakterphilosophie. Unter seinen Anhängern machen nur wenige seine Weltanschauung in allen Hauptpunkten zur ihrigen; aber auch nur wenige seiner Gegner machen ihm den Ruhm streitig, dass er in wesentlichen Richtungen die Probleme scharf und originell aufgefasst und höchst beachtungswerte Lösungen versucht hat. Wenige derselben wird wohl die Zukunft unverändert übernehmen, aber über eine noch geringere Zahl derselben zur Tagesordnung übergehen. Dieselben sind zumeist packend, aber paradox, wie es sein Charakter und sein Leben waren. — Sucht man nun die Betrachtung des individuellen Charakters und Intellektes einer kritischen Untersuchung seiner Philosophie zu Grunde zu legen, so wird die Anwendung der an sich richtigen allgemeinen Ueberlegungen nur zu leicht in einen logischen Zirkel verwickeln. Denn das Hauptdokument für die Beschaffenheit seines geistigen Wesens ist das von ihm geschaffene Werk; diesem gegenüber scheinen alle übrigen Zeugnisse wenig Beachtung zu verdienen. In der That müssen bei einer Charakteristik diejenigen Teile des Systemes, welche unmittelbar für seine Sinnesart Zeugnis ablegen, wenigstens kurz berührt werden. Für unsern Hauptzweck genügt aber eine derartige kurze Charakteristik vollständig, denn durch dieselbe soll nur die Berechtigung der Hauptgesichtspunkte begründet werden, von denen aus der Zusammenhang seiner Gedanken beurteilt werden kann; nicht aber soll die Kritik seines Systemes in der Darlegung seines Charakters ihre einzige logische Begründung finden.

Nach Schopenhauers übrigens nicht näher begründeter Überzeugung erbt der Mensch den Willen vom Vater, den Intellekt von der Mutter. Dieses Urteil entsprang, wenn irgend eines, seiner Meinung über die eigene Charakterentstehung; darum hat es auch vornehmlich subjective Gültigkeit. Seine Mutter war eine beliebte Romanschriftstellerin, deren Werke selbst von Goethe hochgeschätzt wurden. In der väterlichen Familie scheinen Energie und Entschlossenheit erblich gewesen zu sein. Sein Vater, so schreibt Schopenhauer selbst (Gwinner S. 249), „war ein strenger, heftiger Mann, von tadelloser Unbescholtenheit, Rechtlichkeit und unverbrüchlicher Treue“. Er besass einen ungewöhnlich starken Sinn für Freiheit und Recht; ein

Grundzug seines Charakters war furchtlose Offenheit. Ein hoher Grad von Schwermut scheint seine letzten Lebensjahre einigermassen verdüstert zu haben. Aehnliche Charakterzüge finden wir beim Sohne wieder. Es mögen zunächst einige Züge aus seinem äusseren Leben hier erwähnt werden, welche geeignet scheinen, seinen Charakter zu beleuchten. Ein derartiger Schluss von der Lebensführung auf den Charakter ist bei Schopenhauer deshalb berechtigt, weil er durch äussere Rücksichten ungehindert sein Leben genau so gestalten konnte, wie es der Entwicklung seines Charakters am entsprechendsten war. Nie lernte er ein glückliches Familienleben, den Anknüpfungspunkt für eine natürliche Entwickelung der sympathischen Gefühle, kennen. Denn seine Jugend verlebte er teils in Gemeinschaft mit seinen Eltern auf weiten Reisen, teils in fremden Häusern, in England und Frankreich. Seinen Vater, von welchem er stets mit inniger Verehrung und Liebe schrieb und sprach, verlor er früh. Mit seiner Mutter harmonierte er nie; er stand zu ihr in kühlen, ja oft feindlichen Beziehungen. Eine eigene Familie hat er nicht begründet, er starb einsam. Selbst in seinen letzten Lebensjahren beschränkte sich sein Verkehr mit der Aussenwelt fast ausschliesslich auf Briefwechsel. Es fehlte ihm in hohem Grade der Geselligkeitstrieb, er war wenig geeignet, sich in anderer Weise zu schicken; so musste ihm sein andern gegenüber abstossendes Wesen die Einsamkeit am meisten zusagend erscheinen lassen. Ihm fehlten also in jeder Hinsicht diejenigen Beziehungen, welche die Menschen aneinander knüpfen.

Schopenhauers Philosophie bekundet eine hochentwickelte Wahrheitsliebe. Aus dieser erklären sich seine oft masslos heftigen Angriffe gegen alle die, bei welchen er, ob mit Recht oder Unrecht, diese Eigenschaft nicht als einzigen Grund für die philosophische Gedankenhaltung zu erkennen glaubte. Sie liess ihn auch trotz aller äusseren Misserfolge nicht an sich selbst verzweifeln. Mögen beide Erscheinungen auch zum grossen Teil seinem übermässig entwickelten Selbstbewusstsein zuzuschreiben sein, so ist doch nicht anzunehmen, dass jemand, der nicht sein Denken und Fühlen vollständig in seine Philosophie gelegt hat, die Kraft des ganzen Lebens der Entwickelung seiner Lehre widmen werde, ohne dafür eine nennenswerte Anerkennung zu finden. Die hohe und reine Entwickelung dieser Charaktereigenschaft bekundet schon sein durchsichtiger, klarer Stil; auch wird sie ihm allseitig von den Zeitgenossen bezeugt. Seine Mutter, welcher man übrigens kaum Voreingenommenheit gegen den Sohn vorwerfen kann, welche aber einen scharfen Blick für seinen gesammten Charakter hatte, hebt mehrfach in ihren Briefen diese Eigenschaft hervor (vgl. Gwinner 194), ebenso seine Schwester und ein entfernterer Bekannter, der spätere Prof. Witte (ebenda S. 184). Der Drang, die Wahrheit zu verkündigen, war unüberwindlich stark in ihm. Es gab nichts scheinbar noch so Fernliegendes, das er nicht seinem Gedankenkreise eingegliedert hätte. Weder äussere Rücksichten, noch

die anscheinende Paradoxie der Folgerungen würde ihn dazu vermocht haben, das für wahr Erkannte zu verschweigen. Darum hat auch die Meinung, dass das Schopenhauersche System in sich widerspruchsvoll sei, nur soweit Berechtigung, als sein Charakter einander widerstrebende Elemente hatte und nun diese subjectiven Widersprüche aus sich heraus in die in ihm sich abspiegelnde Welt versetzte. Aber es ist einheitlich insoweit, als dieser, gegen sich selbst in höchstem Masse wahre Charakter eine in sich geschlossene psychologische Einheit bildete. Nur das felsenfeste Bewusstsein von der uneingeschränkten subjectiven Wahrheit seines Systemes liess ihn 1813 das stolze Wort niederschreiben: „Unter meinen Händen erwächst eine Philosophie, die Ethik und Metaphysik in einem sein soll. Das Werk wächst, konkresciert allmählig und langsam, wie das Kind im Mutterleibe: ich weiss nicht, was zuerst und was zuletzt entstanden ist. Ich werde e i n Glied, e i n Gefäss, e i n e n Teil nach dem andern gewahr, d. h. ich schreibe auf, unbekümmert, wie es zum Ganzen passen wird, denn ich weiss, es ist alles aus einem Grund entsprungen. Mein Geist nimmt Nahrung auf durch Verstand und Sinne, diese Nahrung giebt dem Werke einen Leib“. (Lindner und Frauenstädt, A. Schopenhauer S. 244.) Diese Eigenschaft wird weiterhin ein wesentliches Orientierungsmittel bei der Zergliederung des Systemes sein.

Sein Wesen war von einer düstern Lebensauffassung durchdrungen. Dass diese pessimistische Stimmung von Jugend seinen Charakter bestimmte, dafür giebt die Gwinnersche Biographie mannigfache Belege. In Briefen, welche aus den Jahren 1806—1809 stammen, klagt seine Mutter über die wenig entgegenkommende Art, welche der Sohn den Menschen gegenüber an den Tag lege, über sein leidiges Disputieren und über „das Lamentieren über die dumme Welt und das menschliche Elend“. Sie schreibt ihm: „sein Missmut und seine Klagen über unvermeidliche Dinge, seine finsteren Gesichter, seine bizarren Urteile, die wie Orakelsprüche von ihm ausgesprochen würden, seien ihr drückend“. (Gwinner S. 68 und 69.) Charakteristisch ist seine Antwort auf den einen dieser Briefe: „Die Minuten, die zahllosen Atome von Kleinigkeiten, in die jede Handlung zerfällt, sind die Würmer, die an allem Grossen und Kühnen zehren. Es wird mit nichts Ernst im menschlichen Leben, weil der Staub nichts wert ist“. So steht schon dem Jüngling das Problem klar vor Augen, an dessen Lösung er die Kraft seines ganzen Lebens setzen wollte. Spuren dieser Sinnesart finden sich auch noch früher. Als Jüngling von 16 Jahren verliert er in einer reizenden Gegend plötzlich alle Reiselust, weil der Wagen an elenden Hütten und verkümmerten Menschen vorbeigerollt ist (a. a. O. S. 28). In seinem Tagebuche finden sich aus jener Zeit Reflexionen über das ganz freuden- und hoffnungslose Leben der Galeerensklaven. Er findet es (1807) unbegreiflich, dass die Greuel der Revolution, von denen gerade Lyon sehr heim-

gesucht wurde, durch die Macht der Zeit so verwischt sind. In demselben Jahre schreibt er: „Wie fand das himmlische Samenkorn (die Musik) Raum auf unserm harten Boden, auf welchem Notwendigkeit und Mangel um jedes Plätzchen streiten? Wir sind ja verbannt vom Urgeist und sollen nicht zu ihm empordringen. . . . Mangel und Notdurft liegen unabwälzbar auf unserm Geschlecht, fordern jede Kraft und hemmen jedes Streben". Diese ganze Sinnesrichtung scheint auch körperlich einigermassen begründet gewesen zu sein. Schon 1809 trat bei ihm die Anlage zu plötzlichen Beängstigungen ohne ersichtlichen Anlass hervor, eine Anlage, gegen welche er zeitlebens zu kämpfen hatte. Schon damals hängte er zur Sicherheit scharf geladene Waffen neben sein Bett. In seinen „Cogitata" bekennt er: „Wenn ich nichts habe, was mich ängstigt, so beängstigt mich eben dies, indem es mir ist, als müsste doch etwas dasein, das mir nur eben verborgen bliebe. Misera conditio nostra".

In der That wäre es wunderbar, wenn eine später so scharf ausgeprägte Sinnesrichtung nicht schon den jugendlichen Menschen ganz beherrscht hätte. Ist doch die pessimistische Lehre schon in der 1. Auflage seines Hauptwerkes bis in die Einzelheiten ausgeführt, also zu einer Zeit, wo nichts darauf hindeutet, dass ihr irgend welche erheblichen düsteren Erfahrungen vorausgegangen sein möchten. Wenn ein stärkeres Hervortreten pessimistischer Anwandlungen gerade im jugendlichen Alter nichts eben sehr Ungewöhnliches ist, so war es bei Schopenhauer ein integrierender Bestandteil seines gesammten geistigen Wesens. Somit wäre es falsch, wenn man die aus einer Menge ähnlicher Aeusserungen herausgegriffenen Beispiele gering anschlagen wollte; denn der ganze Charakter spricht aus ihnen. Diese düstere Lebensauffassung wurde durch die schroffe Scheidung der egoistischen von den moralischen Gefühlen in seinem Innern noch verstärkt. Mit bewundernswertem Geschick und Energie machte er einem bankerotten Danziger Bankhause gegenüber seine Forderungen geltend (vergl. Gwinner a. a. O. S. 206 ff.). Gerade hier, wo seine rein persönliche Sache auf dem Spiele stand, beurteilte er rein kaufmännische, ihm sonst ganz fern liegende Verhältnisse richtiger, als gewiegte Geschäftsleute. Man lese ferner, mit welcher Zähigkeit, ja Grobheit und Rücksichtslosigkeit er seinem Verleger Brockhaus gegenüber sein Honorar einzutreiben verstand und man wird zugeben, dass in der That das persönliche Interesse seinen Intellekt in hohem Masse in seinen Dienst zu stellen vermochte. Sogar unedle Charakterseiten kamen zu Tage, wenn es sich um das eigene Wohl handelte. Selbst seine Schwester hatte bei dem erwähnten Bankerott von seinem Argwohn zu leiden, der, wie sich nachträglich herausstellte, völlig unbegründet war, aber zu einem jahrelangen Zerwürfnis der Geschwister führte. Der ganzen Sachlage nach lag die Schuld an demselben lediglich auf Seite des Bruders (a. a. O. S. 203). Diesem Egoismus aber stand ein hoch entwickeltes, moralisches Gefühl gegen-

über. Es liegt in der Natur der Sache, dass seine Lebensgeschichte dafür wenige oder gar keine erheblichen Belege bietet. Aber von der Thatsache, dass Schopenhauer kein herzloser, kalt berechnender Mensch gewesen sei, legt der Geist, welcher sein Werk, vor allem seine Moral durchweht, vollgültiges Zeugnis ab. Hohles Pathos ist seiner Moral fremd, sowie überhaupt blosses Moralisieren; er basiert die Moral auf das Gefühl und den angeborenen Charakter, und weist deshalb sowohl die Kantische als die Stoische Auffassung scharf zurück. Den guten Menschen stellte er unvergleichlich viel höher als das intellektuelle Genie. — Beide Gruppen von Gefühlen standen in ihm in unvermitteltem und unvereinbarem Gegensatz. Nur die individuelle Erfahrung konnte ihn zu folgender Formulierung dieses Gegensatzes treiben: „Ein Ich und ein Egoismus sind eins, ist letzterer weg, so ist ersteres eigentlich schon nicht mehr da". (Frauenstädt Memorabilien S. 320.) Zwischen dem Egoismus und dem besseren Bewusstsein giebt es keine Brücke, keine Vermittelung. „Es ist eine unmögliche, in sich selbst sich widersprechende Forderung fast aller Philosophen, dass der Mensch innere Einheit seines Wesens, Eintracht mit sich selbst erlangen soll. Denn als Mensch ist innere Zwietracht sein Wesen, durchaus, so lange er lebt. Denn nur eines kann er wirklich ganz und gar sein: zu allem andern aber hat er die Anlage und die unvertilgbare Möglichkeit es zu sein. Hat er sich zu einem entschlossen so . . fordert alles übrige unablässig aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit zu gelangen: er muss es also fortwährend zurückdrängen, überwältigen, tödten, so lange er jenes eine sein will. Will er z. B. nur denken und nicht handeln und treiben, so . . muss er sich stündlich und immer als handelnden, betriebsamen Menschen tödten". (Frauenstädt a. a. O. S. 267 und 268.) Die Frage nach der objektiven Richtigkeit dieser Behauptungen ganz beiseite gesetzt, ist ihre subjektive Gültigkeit für den Charakter unseres Philosophen ausser Frage. Seinem Egoismus traten die Forderungen der Moral, seinem Wollen der Intellekt unvereinbar entgegen. Wenn sein Lebensberuf der des theoretischen Denkers war, so ging doch sein inneres Leben in diesem Berufe nicht auf. Denn nicht blos passive Betrachtung der Welt, sondern thatkräftiges Einwirken auf dieselbe verlangt der voll angelegte Charakter; das verlangte auch der Schopenhauersche. Aber unleidlich war ihm der, im lebendigen Verkehr mit den Dingen notwendig auftretende Widerstand und der Zwang, ihn zu überwinden oder mit ihm zu rechnen. Und jeder Zusammenstoss mit der Aussenwelt verstärkte in ihm das Gefühl, dass ein gedeihliches gesundes „Treiben und Handeln" für ihn eine Unmöglichkeit sei; er wurde ihm nur ein Beweis mehr für die Grundüberzeugung, dass die Welt von Grund aus egoistisch und schlecht sei. So energisch wie Schopenhauers Wollen war auch sein Denken. Die anschauliche Welt, nicht ihr abgeblasstes Begriffsbild sucht er in sich aufzunehmen. Sein Denken war künstlerisch. Die vollen Er-

scheinungen in ihrer ganzen Individualität fasste er auf und nur, um seine Anschauungen mitteilen und der Nachwelt überliefern zu können, übersetzte er sie in Begriffe. Nach seiner Meinung hat die Philosophie nicht darnach zu fragen, woher oder wozu die Welt da sei, sondern was sie sei. Ihre Aufgabe ist es, „das ganze Wesen der Welt allgemein und deutlich in Begriffen zu wiederholen, das successive, wandelbare Anschauen, das man mit dem Namen Gefühl bezeichnet, zum abstrakten Wissen zu erheben“. Der Erkenntnisgrund desselben ist also unmittelbar die Welt in ihrer Gesammtheit; die Konsequenz seines Systemes ist darum nicht auf blos logischem Wege gewonnen, sondern es ist diejenige Uebereinstimmung der Sätze, die notwendig dadurch eintritt, dass ihnen allen dieselbe intuitive Erkenntnis, nämlich die anschauliche Auffassung desselben nur successive von verschiedenen Seiten betrachteten Objektes, also der realen Welt, in allen ihren Phänomenen, unter Berücksichtigung des Bewusstseins, darin sie sich darstellt, zu Grunde liegt (Parerga I 142). Nicht die wissenschaftliche Forschung, welche nach den Gründen fragt, also nicht das Entstehen, sondern das fertig und abgeschlossen vor ihm stehende einheitliche Individuum nahm sein Interesse in Anspruch. Sein Intellekt war der des Künstlers, welcher sich scheut, die Schönheit des vollen Gebildes dadurch zu zerstören, dass er es analysirt und nun rückwärts aus elementaren Bestandteilen dasselbe zusammenzusetzen und dadurch zu begreifen versucht. In engstem Zusammenhange mit dieser Geistesartung, wie mit seiner pessimistischen Weltauffassung steht es, dass ihm Veränderung und Entwickelung gleichbedeutend mit Schein ist, und dass er der wahrhaften Realität das Prädikat der Unveränderlichkeit beilegt. Darum lag ihm das philosophische Problem an jedem einzelnen Punkte, bei jeder Erscheinung gleich nahe. Ihm war das fertige Individuum, nicht die Art seiner Komposition das wahre Welträtsel, in ihm sah er zugleich die Möglichkeit einer Lösung desselben. Es würde sich vielleicht nicht allzuschwer nachweisen lassen, dass nicht der Kausal-, sondern der Zweckbegriff, in weitestem Sinne gefasst, sein Denken beherrscht; denn wenn er selbst freilich eine derartige Deutung seiner Philosophie zurückgewiesen haben würde, so scheint doch seine Aesthetik in wesentlichen Punkten einer derartigen Auffassung günstig zu sein, auch seine Moral steht ihr nicht fern.

Diese Richtung seines Geistes empfing von Jugend auf reiche Nahrung. Noch beinahe im Kindesalter sah er einen grossen Teil Europas, zu einer Zeit, wo der Geist eines jeden Menschen für äussere Eindrücke am empfänglichsten ist; die Energie und Aktivität seines Intellektes bewahrte ihn davor, durch jene mächtigen Eindrücke erstickt zu werden. „Mein Geist wurde nicht“, so schreibt er, „mit leeren Worten und Berichten von Dingen, von denen er noch keine richtige Kenntnis haben konnte, angefüllt und auf diese Weise die ursprüngliche Schärfe des Verstandes abgestumpft und ermüdet, sondern statt dessen wurde mein Geist durch die Anschauung der Dinge genährt und lernte daher, was und wie die Dinge seien früher, als er die über ihre Beschaffenheit und Veränderung fortgepflanzten Meinungen in sich aufgenommen hatte.“ Auch späterhin liess er keine Gelegenheit, seine Anschauungen von den Dingen zu erweitern, ungenützt vorüber gehen. Dieselben boten ihm stets willkommenen Anlass, die Richtigkeit seiner Lehre in den verschiedensten Richtungen zu erproben. So bestand die Hauptstärke seines Intellektes in der Fähigkeit, die vollen Erscheinungen genial anschauen und sich in ihr Wesen versenken zu können. „Dem Treiben jedes Genies liegt ein angeborener Kunstgriff, man möchte sagen, ein Kniff zu Grunde, der die geheime Sprungfeder aller seiner Werke ist und dessen Ausdruck man auf seinem Gesichte erblickt. Mein Kniff ist, das lebhafteste Anschauen oder das tiefste Empfinden, wann die gute Stunde es herbeigeführt hat, plötzlich und im selben Moment mit der kältesten, abstrakten Reflexion zu übergiessen und es dadurch erstarrt aufzubewahren.“ (Frauenstädt Memorabilien S. 284.) Diese Geisteseigenschaft legte es ihm nahe, in einer analogen Anschauung und einem ähnlichen nur unvergleichlich intensiveren Sichversenken, den Gipfel der Moral, das Wesen des „ethischen“ Genies, des Heiligen zu erblicken. Wird der Charakter seiner Philosophie positiv durch die eben dargestellte Geisteseigenschaft bestimmt, so entspricht dem der Mangel an logischer Zergliederungskraft, welcher für seine Denkerzeugnisse das negative Merkmal ist. Das Studium der Naturwissenschaften, das er mit grosser Ausdauer sein ganzes Leben hindurch betrieb, gab ihm, so spricht er sich selbst aus, nur das Material für seine Philosophie; es lieferte ihm immer neue Belege für seine übrigens schon völlig festen Meinungen. So erscheint es nur natürlich und als nachträgliche Bestätigung unserer bisherigen Auseinandersetzungen, dass nicht die streng begründbaren Zweige der Naturwissenschaften sein Interesse in Anspruch nahmen, sondern die mit den organischen Gestaltungen sich beschäftigenden und bei denselben stehen bleibenden Teile. Die mechanisch-mathematische Auffassung der Natur, welche in der modernen Philosophie häufig von massgebendem Einfluss ist, hat seine Anschauungen fast gar nicht beeinflusst. Vielleicht ist es nicht zu weit gegangen, wenn man behauptet, dass ihm das Verständnis für ihr Wesen abgegangen sei. Nicht blos auf dem Gebiet des Organischen wollte er von rein mechanischer Erklärung nichts wissen, auch auf rein physikalischem Gebiet, namentlich in der Optik, weist er sie mit schroffer Energie zurück; und keine Gelegenheit lässt er vorüber, ohne seinen Aerger über die Undulationstheorie, oder wie er es nennt, über die Trommeltheorie gründlich Luft zu machen. Es ist das nur ein besonders drastisches Beispiel für die Thatsache, dass ihm das Verständnis für diejenigen Untersuchungen abging, welche durch Zerlegung in Elemente Erklärungen der vollen, realen Vorgänge zu finden hoffen, dass er grundsätzlich diese Versuche für verfehlt ansah. Ihm gaben die Begriffe nichts Neues zur Anschauung hinzu; beide Erkenntnisarten sind ihm nur der Form

nach verschieden. Die Elemente der Weltanschauung, welche die moderne Wissenschaft durch Zerlegung des anschaulich Gegebenen zu abstrahieren sucht, sind für den Schopenhauerschen Intellekt eben jene fertigen, vollen Gestalten. Daraus erklärt es sich, dass auf sie, vornehmlich auf die Organismen, seine Welterklärung am besten passt, dass sie um so schwankender und unbestimmter wird, je mehr sie sich dem Gebiet des auf mechanische Weise Erklärbaren nähert.

Ihm selbst musste also „die Aechtheit und die Dauer seiner Philosopheme völlig verbürgt sein.“ Denn „er hatte sie nicht gemacht, sondern sie hatten sich selbst gemacht.“ „Sie sind entstanden ohne mein Zuthun, in Momenten, wo der Intellekt müssig thätig war, die Anschauung der wirklichen Welt auffasste und sie mit dem Denken parallelisierte, beide gleichsam spielend aneinander haltend.“ (Frauenstädt a. a. O. S. 293.)

Der Geist unseres Philosophen war in dem Masse in sich abgeschlossen, dass es nur gerechtfertigt erscheinen kann, wenn äusseren Einflüssen auf seine Gedankenhaltung nur soweit Berücksichtigung eingeräumt wird, als sie schon von Natur vorhandene Geistesrichtungen zu verstärken, oder mangelhaft entwickelte zu ergänzen geeignet waren. Die philosophischen Gedanken, welche seine Systembildung beherrscht haben, und zugleich seine eigene Stellungnahme zu ihnen, beschreibt er 1816 mit den Worten: „Ich gestehe, dass ich nicht glaube, dass meine Lehre je hätte entstehen können, ehe die Upanischaden, Plato und Kant ihre Strahlen zugleich in eines Menschen Geist werfen konnten. Aber freilich standen, wie Diderot sagt, viele Säulen da, und die Sonne schien auf alle: doch nur Memnons Säule klang. Dieser Einfluss war ein doppelt gearteter. Seinem Geiste kongenial war die indische Weisheit und Plato. Bei den Indern fand er das pessimistische Problem, zugleich mit einer mythischen Lösung, von der Schopenhauer sagt, dass noch nie ein Mythus sich der so wenigen zugänglichen Wahrheit enger angeschlossen hat, als diese uralte Lehre (von der Seelenwanderung) des ältesten und edelsten Volkes.“ (Welt als Wille und Vorst. Bd. I S. 421.) Plato behandelte gleich ihm die Philosophie als Kunst. Der indische und der Platonische Gedankengehalt waren ihm nur Bestätigungen der eigenen selbständigen Gedanken. Anders war es mit der Kantischen Philosophie. Kants Kriticismus hatte seine Stärke gerade in der Bearbeitung der Begriffe, die bei Schopenhauer den andern geistigen Fähigkeiten gegenüber in den Hintergrund trat. So ist es nur natürlich, dass die Kantische Philosophie durchaus nicht in allen wesentlichen Teilen von ihm assimiliert wurde und dass aus der ersten Zeit seiner Bekanntschaft mit derselben eine ganze Anzahl von Aufzeichnungen seinen Gegensatz gegen Kant ausdrücken. Er nennt die Kritik der reinen Vernunft den Selbstmord des Verstandes in der Philosophie, den regulativen Gebrauch der Vernunft die ärgste Missgeburt des menschlichen Verstandes: als besten Ausdruck für Kants Mängel nennt er seine Unkenntnis der Kontemplation. Er hielt es für

nötig, seinen eigenen Standpunkt der Kantischen Philosophie gegenüber in einer besonderen Kritik derselben zum Ausdruck zu bringen. So gab ihm Kant nur das, was er aus eigenen Mitteln seiner Philosophie nicht geben konnte, den logischen Unterbau, die Erkenntnistheorie. Sofern diese aber für Schopenhauer seiner ganzen Geistesrichtung nach, nur Mittel zur Begründung selbständiger von vornherein feststehender Gedanken war, konnte er dieselbe nicht ohne wesentliche Umgestaltungen in sein System aufnehmen. Der Grund für dieselben liegt nicht in erkenntnistheoretischen Rücksichten selbst, sondern in der Ethik, dem Zielpunkt seiner ganzen Philosophie.*)

Naheliegend erscheint eine Vergleichung der Natur Schopenhauers mit derjenigen Goethes. Beide waren durchaus künstlerische Naturen, ihr Intellekt war auf das Anschauliche gekehrt, bei beiden zeigt sich eine Geringschätzung der abstrakten Erkenntnis der Wissenschaft; die Dienste, welche sie der Wissenschaft geleistet haben, verdankt diese ihrer künstlerischen, auf den vollen Gehalt der Welt gerichteten Natur. Darum zog beide vornehmlich die Welt der Organismen an. Dem gegenüber tritt ein doppelter Gegensatz auf. Der Goetheschen Natur war der Pessimismus fremd und seinem Realismus ging das Verständnis für den philosophischen Idealismus gänzlich ab. „Dieser Goethe“, sagt Schopenhauer „war so ganz Realist, dass es ihm durchaus nicht in den Sinn wollte, dass die Objekte als solche nur da seien, insofern sie von dem erkennenden Subjekt vorgestellt werden. „Was“, sagte er mir einst, mit seinen Jupiteraugen mich anblickend, „das Licht sollte nur da sein, insofern Sie es sehen? Nein, Sie wären nicht da, wenn das Licht Sie nicht sähe.“ (Frauenstädt a. a. O. S. 222.)

Auf die Gestaltung seiner Philosophie übten Verstandes- und Charakteranlagen ihren Einfluss in dem gleichen Sinne, wenn sie auch nicht, wie unsere kurze Vergleichung zwischen Schopenhauer und Goethe zeigt, psychologisch stets zusammengehören. Der anschauliche Intellekt stellt die individuellen Typen unvermittelt, ohne Uebergänge, in scharfer Umgrenzung als Elemente neben einander. Bei der Erklärung der vollen Vorgänge, soweit er überhaupt zu einer

---

*) Anmerkung. Sehr eingehend wird der von Aussen auf Schopenhauer geübte Einfluss von Haym (Preussische Jahrbücher 1864, Bd. 14) analysiert. Dort wird dieser äussere Einfluss bei der Beurteilung des Systemes in den Vordergrund gestellt, die Absicht der vorliegenden Arbeit ist es den Grundcharakter des Systems vornehmlich aus inneren Gründen zu erklären, ohne dabei den Einfluss in Abrede stellen zu wollen, den auch Fichte auf unsern Philosophen, für diesen selbst vielleicht unbewusst ausgeübt hat. Uebrigens ist diese Abweichung der vorliegenden Abhandlung von der Haymschen mehr scheinbar; denn auch Hayms Ausführungen gehen dahin, dass sowohl Kant als Fichte Schopenhauern nur Ansatzpunkte gegeben haben, welche dieser dann (nach Hayms Ansicht in deteriorem partem) umgebogen hat. Man vergl. betreffs der Anlehnung an Kant S. 59, 61, 81 u. a., betreffs der Anlehnung an Fichte S. 60, 84, 184, 190, 210, 212.

solchen hinneigt, nimmt er eine Ursache an und nicht eine Vielheit sich mannigfaltig kombinierender Elementarursachen. Der Einfluss dieser Erklärung muss sich bei der Deutung nicht blos äusserer sondern auch psychischer Vorgänge zeigen. Der Pessimismus übt von anderer Seite dieselbe Wirkung. Ein individueller Typus kann nur entweder gut oder schlecht sein, denn derselbe ist das Element der Betrachtung. Darum existiert die Möglichkeit, dass ein Charakter gute und schlechte Elemente enthalten kann, überhaupt nicht.

So zerfiel die Welt für Schopenhauer in Gegensätze, die sich zum Teil so zuspitzten, dass ihre Vereinigung in einer einheitlichen Welt nicht mehr möglich erschien.

Die psychologische Erklärung der Schopenhauerschen Philosophie kann aber selbstverständlich über ihre objektive Wahrheit oder Unwahrheit nichts ausmachen. Indirekt aber wird möglicherweise durch dieselbe eine Abscheidung der nur subjektiv wahren Bestandteile möglich sein, falls diejenigen Teile des Systemes, welche vorzüglich dem Pessimismus ihre Entstehung verdanken, mit demjenigen sich nicht in Einklang bringen lassen, bei deren Bildung an erster Stelle die anschauliche, objektive Beobachtung der Welt wirkte, während jener erste Einfluss sich nur in untergeordneter Weise geltend machte. Das erscheint gerade bei Schopenhauer um so leichter thunlich als die psychologische Scheidung in Denken und Wollen bei ihm fast den Schein einer realen Trennung erreicht. Ist also sein Pessimismus ein zu schroffer oder verfehlter Lösungsversuch einer an sich richtigen Fragestellung; so können wir erwarten denselben von ihm selbst vermöge seiner Fähigkeit zu objektiver Betrachtung der Welt korrigiert zu sehen. Aber wir dürfen nicht hoffen derartige Abbiegungen von seiner Grundanschauung in Form von offenen Widersprüchen zu finden, insofern die Philosophie einem einheitlichen, gegen sich im höchsten Grade wahren Individuum angehört. Alle scheinbaren Widersprüche müssen innerhalb der psychologischen Einheit ihre Vereinigung finden.

Wie der Pessimismus den Grundzug des Charakters bildet, so bildet die pessimistische Ethik den Angelpunkt des Systemes. „Es wird von der Metaphysik mit Recht verlangt, dass sie die Stütze der Ethik sei, und nun entsteht das schwere Problem, aller Erfahrung zuwider die physische Ordnung der Dinge als von einer moralischen abhängig nachzuweisen, einen Zusammenhang aufzufinden zwischen der Moralität in der eigenen Brust und der Kraft, die, nach ewigen Gesetzen wirksam, der Welt Bestand erteilt.“ „Die Kraft, welche das Phänomen der Welt hervorbringt, mithin die Beschaffenheit derselben bestimmt, in Verbindung zu setzen mit der Moralität der Gesinnung und dadurch eine moralische Weltordnung, als Grundlage der physischen nachzuweisen, das ist seit Sokrates das Problem der Philosophie gewesen: meine Philosophie ist die einzige, welche der Ethik ihr volles und ganzes Recht angedeihen lässt.“ (Welt etc. Bd. II S. 677.) „Ein System, welches die Realität alles Daseins und die Wurzel der gesammten Natur in den Willen legt und in diesem das Herz der Welt nachweist . . , hält schon, ehe es an die Ethik geht, dasjenige in der Hand, was die andern erst auf weitaussehenden . . Umwegen zu erreichen suchen. Nur die Metaphysik ist eine Stütze der Ethik, welche selbst ethisch ist.“ (Wille i. d. Natur S. 141.)

Das Zentrum, um welches alle Konzeptionen gravitieren, der Mittel- und Zielpunkt seiner Betrachtungen ist also die Ethik, seine Philosophie ist eine Charakterphilosophie. Darum muss man mit der Erklärung Schopenhauers Ernst machen, „dass der Anfang seines Werkes das Ende beinahe ebenso sehr voraussetze als das Ende den Anfang (Welt etc. Bd. I S. VIII). Der Grund für die thatsächliche Anordnung ist ein „architektonischer“; eine Untersuchung, welche in den wesentlichen Zusammenhang einzudringen versucht, verlangt genau das Umgekehrte, nämlich eine Erklärung, nicht aus architektonischen Rücksichten, sondern von dem, das Ganze einigenden Gedanken aus.

Dass diese Auffassung die richtige ist, ergiebt zunächst die Verfolgung des architektonischen Aufbaues des Schopenhauerschen Systemes, bei welcher mit möglichster Schärfe die Punkte betont werden sollen, für deren Verständnis eben jene, gewissermassen im Rücken liegende, treibende Kraft notwendig erfordert wird, wo die Logik des Systemes teils Lücken lässt, teils sogar scheinbare Widersprüche hervorbringt, welche sich aber aus der, thatsächlich das System gestaltenden Kraft vollkommen erklären und durch deren Kenntnis lösen lassen.

Das System*) ist zweiteilig gegliedert. Die Welt, der einheitliche Gegenstand der Betrachtung, zerfällt in 2 toto genere von einander unterschiedene Seiten, in die Welt als Wille und in die Welt als Vorstellung, und jede dieser 2 Seiten ist in der einen Hinsicht dem Satz vom Grunde unterworfen, in der anderen von ihm unabhängig, sie kann das Objekt der Erfahrung und Wissenschaft, oder das der Kunst und Moral sein. Von den 4 Büchern des Hauptwerkes entsprechen sich in der einen Hinsicht das erste und zweite und das dritte und vierte, in der anderen Hinsicht das erste und dritte und das zweite und vierte. Diese Gliederung bereitet darauf vor, dass ein gegensätzlicher Grundzug durch das ganze System geht, welcher das Abbild für den dualistischen Charakter der Welt ist.

Das erste Problem betrifft die Realität der gegenständlichen Welt. Alles, was zu dieser gehört, ist unausweichlich mit dem

*) Die Darstellung folgt streng der 1. Aufl. des Schopenhauerschen Hauptwerkes. Die wenigen, abweichenden Stellen der 2. Aufl. finden, soweit sie für das Thema von Wichtigkeit sind, später eine selbständige Besprechung.

Bedingtsein durch ein Subjekt behaftet, es ist nur für ein Subjekt da; die Welt ist meine Vorstellung. Subjekt ist jeder, sofern er erkennt, zugleich ist sein Leib Objekt der Erkenntnis und den Gesetzen der Objekte unterworfen, obgleich er unmittelbares Objekt ist, durch welches die übrigen Objekte erst erkannt werden. Als Objekt unterliegt der Leib den Formen der Erkenntnis. Die Erkenntnis der Wirkungsart und der notwendigen Beziehungen des Objektes erschöpft dasselbe, insoweit es eben Objekt, d. h. Vorstellung ist. Die Objekte erscheinen in bestimmten Formen, für welche der Satz vom Grunde der gemeinsame Ausdruck ist. Da derselbe auch ohne Objekte vom Subjekt aus gefunden werden kann, so ist er ganz und gar subjektiv. Sein innerstes Wesen erkennen wir an seiner einfachsten Gestaltung, welche zugleich der Urtypus aller übrigen ist, und auf welche diese zurückgeführt werden können, an der Zeit. Ihr Wesen ist eine traumartige Nichtigkeit; dieselbe Nichtigkeit besitzt die diesem Satze unterworfene Welt als Vorstellung, ihr Sein ist in ihrem Wirken erschöpft. Die Art des Wirkens wird durch Zeit und Raum, durch welche die Vielheit ist, und durch die Kausalität bedingt, dieselben sind lediglich Formen ohne Inhalt. Die Materie ist eine Vereinigung von Raum und Zeit, sie ist also durch und durch Kausalität, denn auch diese vereinigt die beiden gegensätzlichen Formen, Zeit und Raum mit einander. Dem erkennenden Subjekt kommt weder Vielheit noch Einheit, sofern diese als Gegensatz der Vielheit aufgefasst wird, zu; das eine Subjekt, oder jedes einzelne Subjekt erzeugt mit den Objekten die Welt der Vorstellung, welche somit in zwei korrelative Hälften, Subjekt und Objekt zerfällt. Dieser Charakter der Vorstellungswelt lässt sich in dem Doppelsatz ausdrücken: Ohne Subjekt kein Objekt, und ohne Objekt kein Subjekt. Für die Formen der Objekte muss es subjektive Korrelate geben, das subjektive Korrelat von Zeit und Raum ist von Kant als reine Sinnlichkeit bezeichnet worden, das Korrelat der Kausalität ist der Verstand, welcher die ohne ihn dumpfe, nichtssagende Empfindung in Anschauung verwandelt, durch welchen mit einem Schlage die Welt der Objekte, die Welt als Vorstellung dasteht. So zerfällt das Subjekt zunächst in 2 realiter unterschiedene Teile: reine Sinnlichkeit und Verstand. Vermöge der Kausalität setzen wir zuvörderst unsern eigenen Leib als Objekt, zweitens Objekte ausserhalb des eigenen Leibes, indem wir von der auf den Leib gemachten Einwirkung auf die Ursache zurückgehen. Also ist jedes Objekt nur Vorstellung, da der Satz vom Grunde nur subjectiv ist. Schliessen zu wollen, dass den Objekten ausser ihrer Vorstellungsrealität noch eine andere Realität zukomme, wäre dasselbe, wie wenn Münchhausen sich sammt seinem Pferde am eigenen Zopf aus dem Sumpf ziehen will. So kann das Wesen der Welt als Ding an sich, wenn ein solches existiert, nimmer am Leitfaden des Satzes vom Grunde gefunden werden; denn alles, wozu dieser führt, ist selbst

wieder abhängig und relativ, immer wieder Erscheinung, nicht Ding an sich.

Wie Traum und träumendes Subjekt, so sind Vorstellungswelt und erkennendes Subjekt Korrelate, ein einziges Subjekt ergänzt die Welt ebenso vollständig als die vorhandenen Millionen, verschwände aber auch jenes einzige, so wäre die Welt als Vorstellung nicht mehr. Nimmt man den Beurteilungsstandpunkt ausserhalb von Leben und Traum, so findet sich in ihrem Wesen kein bestimmter Unterschied und auch der Philosoph muss zugeben, dass das Leben ein langer Traum sei. (Welt etc. I 21.)

Vom Verstande, dem Vermögen für die Erkenntnis des kausalen Zusammenhanges unterscheidet sich die Vernunft, das Vermögen für die Begriffsbildung. Wie Verstand und Kausalität, so sind Vernunft und abstrakte Begriffe Korrelate. Es entspringen also anschauliche und begriffliche Erkenntnisse aus 2 verschiedenen geistigen Funktionen, deren Unterschied ebenso real sein muss, wie der Unterschied jener beiden Vorstellungsarten. Die abstrakte Erkenntnis verhält sich zur anschaulichen, wie der Schatten zu den wirklichen Gegenständen. Der Nutzen der Begriffe ist ein praktischer. Sie ermöglichen wie ein Fachwerk das sichere Aufbewahren, das Wiederfinden und die Mitteilung der anschaulichen Erkenntnis, sowie alle Anwendung der Erkenntnis auf das Praktische. Sie ermöglichen Besonnenheit im Handeln, da nur durch sie ein Leben auch in der Vergangenheit und Zukunft stattfinden kann. Darum wird durch die Begriffe erst Wissenschaft möglich, deren systematische Form aber nur ein Erleichterungsmittel der Erkenntnis ist. Das Vermögen der Begriffsbildung, die Vernunft, ist das einzige Unterscheidungsmerkmal zwischen Mensch und Tier. Aber es giebt Beispiele, wo die Tiere Ueberlegung zeigen, welche ohne abstrakte Begriffe nicht zu Stande kommt.

Was die Sonne im Weltgebäude, das sind die aus der Anschauung geschöpften und auf ihr, statt alles Beweises gegründeten Urteile in der Wissenschaft; solche Grundfesten aus der unübersehbaren Menge realer Dinge herauszuheben, ist das Werk der Urteilskraft, welche Verstand und Vernunft verbindet. Alle tiefe Erkenntnis, sogar die eigentliche Weisheit, wurzelt aber in der anschaulichen Erkenntnis, aus ihr erhielt jedes echte Kunstwerk, jeder unsterbliche Gedanke den Lebensfunken. Auch das moralische Handeln, die Tugend, geht von der anschaulichen Erkenntnis aus.

Wenn nun die Welt zwar Vorstellungswelt ist, so sagt das unmittelbare Gefühl jedem, dass sie noch etwas anderes sei; wer dies leugnet, kann als theoretischer Egoist bezeichnet werden. Diese Ansicht ist zwar durch Gründe nicht zu widerlegen, kann jedoch als praktisch gleichgültig beiseite gelassen werden. Die objektive Aussenwelt kann über das Ansich der Welt keinen Aufschluss geben, weil dieses Nachgefragte etwas von der Vorstellung völlig Verschiedenes sein muss, dem daher auch ihre Formen und Gesetze völlig fremd

sind. Die Bedeutung der dem Subjekt als Vorstellung gegenüber stehenden Welt wäre nicht zu finden, wenn der Forscher nur erkennendes Subjekt, geflügelter Engelskopf ohne Leib wäre. Nun ist aber sein Erkennen durch einen Leib vermittelt, dessen Bewegungen ihm auch fremd und unverständlich wären, wie die aller andern Vorstellungen, wenn ihre Bedeutung nicht auf ganz andere Weise gegeben wäre. Jedes Individuum erkennt sich zwar als vorstellend, aber auch als wollend; das innere Leben erschöpft sich nicht in Empfindungen und Anschauungen, es umfasst auch Triebe, Begehrungen, Leidenschaften, welche ihm zwar als Vorstellungen gegeben sind, sich aber ausserdem unmittelbar noch als etwas Aktives, Selbständiges, von der Vorstellung Unabhängiges ankündigen. Jeder findet sich nicht blos als das eine, rein erkennende Subjekt, als Korrelat der ganzen objektiven Welt, sondern als wollendes Individuum. Sein Erkennen ist durch einen Leib vermittelt, dessen Affektionen dem Verstande der Ausgangspunkt der Anschauung der Welt sind. Auf Motive hin bewegt sich der Körper; aber nur unter Voraussetzung eines Charakters, eines Willens sind Motive ein hinreichender Erklärungsgrund des Handelns. So sind Willensakte und Körperbewegungen Korrelate. Sie sind nicht zwei objektiv erkannte verschiedene Zustände, welche das Band der Kausalität mit einander verknüpft, sondern eines und dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben. Nur in der Reflexion sind Wollen und Thun verschieden, in Wirklichkeit ist Willens- und Leibesakt dasselbe; dem entsprechend ist Einwirkung auf den Leib auch Einwirkung auf den Willen und heisst als solche Schmerz oder Wollust, je nachdem sie dem Willen zuwider oder gemäss ist. Nur wenige Eindrücke auf den Leib, welche den Willen nicht anregen, sind hiervon ausgenommen und als blosse Vorstellungen zu betrachten. Anderseits muss vom fertigen Willensakte, dem Entschluss, der werdende Willensakt, der Wunsch unterschieden werden; dass der Willensakt Entschluss ist, beweist dem Selbstbewusstsein erst die That.

Die doppelte auf zwei völlig verschiedene Weisen gegebene Erkenntnis des eigenen Leibes dient als Schlüssel für das Wesen jeder Erscheinung. Alle Objekte können nach der Analogie unseres Leibes gedacht und es kann angenommen werden, dass, wie sie einerseits gleich ihm Vorstellungen sind, sie auch andererseits ihrem inneren Wesen nach Willen sind. Denn das innere Gefühl sagt uns, dass sie ausser Vorstellung, noch etwas sein müssen, und andererseits ist uns ausser Wille und Vorstellung gar nichts bekannt, noch denkbar. Geht man also von der, durch unsere gesammte Erfahrung gerechtfertigten Annahme aus, dass die Welt eine durchgängige, systematische Einheit bildet, so muss man die Bewegungen der unbelebten Objekte, die auf Reize erfolgenden Bewegungen der Pflanzen und die sogenannten unwillkürlichen Bewegungen der Tiere ihrem inneren Wesen nach ebenso erklären, wie die willkürlichen Bewegungen der Tiere und Menschen. Jedes einzelne Individuum macht an sich die Erfahrung, dass jene

Bewegungen, von innen betrachtet, Trieb, Wille sind. Dasselbe Prinzip legt schon das natürliche Bewusstsein den Bewegungen der uns ähnlichen Vorstellungen, den Bewegungen der Menschen und Tiere zu Grunde. Die philosophische Betrachtung erweitert die Gültigkeit dieser Hypothese und überträgt sie auf alle Bewegungen. Nicht das innere Wesen, aber die Art der Auslösung ist bei den verschiedenen Erscheinungen verschieden; diese nennt man bei den unorganischen Wesen Ursache im engern Sinne, bei den Pflanzen Reiz und bei den willkürlichen Bewegungen der empfindenden Wesen Motiv. Alle drei Bewegungsanlässe aber wirken mit Notwendigkeit; das innere Bewegungsprinzip ist etwas Willensartiges.

Wäre die Annahme, dass dieses Prinzip einheitlich ist, falsch, so wäre man beim Menschen und beim Tiere genötigt, schon innerhalb desselben Organismus zwei von einander verschiedene Bewegungsprinzipien anzunehmen. Das Prinzip der auf Motive erfolgenden willkürlichen Bewegungen wäre der Wille, und das Prinzip der auf Reize erfolgenden unwillkürlichen Bewegungen wäre ein von jenem verschiedenes, nicht näher zu charakterisierendes Etwas. Die Einheitlichkeit eines jeden Organismus lehrt aber, dass beiden Prinzipien etwas Gemeinschaftliches zu Grunde liegen muss, sie zeigt, dass innerhalb des einen Organismus die zwei Prinzipien in Wahrheit eines sind. — Wie der Willensakt zugleich Leibesaktion ist, so entspricht dem Gesammtwollen die Gesammtorganisation des Körpers, zwischen beiden ist darum völlige Uebereinstimmung, die als innere Zweckmässigkeit bezeichnet werden kann. Somit ist das innerste, unzerstörbare, das einheitliche Wesen des Menschen, dasjenige, was der Mensch mit der übrigen Natur wesentlich gemeinschaftlich hat, das Triebförmige, der Wille. Ihm entspringt als Mittel zur Selbsterkenntnis, als Spiegel seiner selbst, der Intellekt, dessen objectives Korrelat das Gehirn ist. Wie aus der Wolke der Blitzstrahl als vorübergehende Erscheinung erzeugt wird, durch welchen die an sich dunkle Wolke sich erhellt, so erkennt der Wille sich selbst am Lichte der Erkenntnis. Sie ist da, als Dienerin des Willens und entspringt aus dem Willen wie aus dem Rumpfe der Kopf. Beim Menschen tritt per abusum zeitweise eine Aufhebung der Dienstbarkeit des Intellektes ein, das Individuum kann zum reinen Subjekt der Erkenntnis werden.

Freilich erkennt jeder seinen Willen, also ist er Vorstellung und jeder erkennt ihn nicht im ganzen, nicht als Einheit, nicht vollkommen seinem Wesen nach, sondern allein in seinen einzelnen Akten. Wille ohne Leib kann ich mir eigentlich gar nicht vorstellen. Sofern ich den Willen eigentlich als Objekt erkenne, erkenne ich ihn als Leib. (Welt etc. Bd. I., S. 120 und 121.) Aber die Reflexion, welche uns dahin leitet, jede Kraft nur in der Erscheinung für verschieden, ihrem inneren Wesen nach als dasselbe zu erkennen, was in seiner vollkommensten Manifestation Wille heist, ist es allein, welche uns nicht mehr bei der Erscheinung stehen bleiben lässt, sondern hinüber führt zum Ding an sich. (Welt etc. Bd. I., S. 133.)

Als Ding an sich ist der Wille durchaus nicht Vorstellung, sondern toto genere von ihr verschieden. Er ist es, wovon alle Vorstellung die Erscheinung ist. Er ist der Kern, das Innerste jedes einzelnen und ebenso des Ganzen; die Verschiedenheit der Erscheinung trifft nur den Grad des Erscheinens, nicht das Wesen des Erscheinenden. Er ist das Unmittelbarste des individuellen Bewusstseins und als solches *nicht völlig* in die Form der Vorstellung eingegangen, in welcher Objekt und Subjekt einander gegenüberstehen, sondern er giebt sich auf eine unmittelbare Weise kund, in der man Subjekt und Objekt *nicht deutlich* (die 2. Aufl. hat dafür: „*nicht ganz* deutlich“) unterscheidet.und wird auch nicht im ganzen, sondern nur in seinen einzelnen Teilen dem Individuo selbst kenntlich (Welt etc. Bd. I. S. 130). Somit trifft die allgemeinste Form der Vorstellung sein Ansich gar nicht, an sich kann er nicht Objekt sein, *noch weniger* ist er dem dieser Form untergeordneten Satze vom Grunde unterworfen, folglich auch nicht der nur durch ihn möglichen Vielheit. Denn Raum und Zeit allein sind es, mittelst welcher das *dem Wesen und Begriff nach* Gleiche und Eine doch als Vielheit neben und nach einander erscheint; sie sind das principium individuationis, der Schleier der Maja. Also ist er *einer*, doch nicht wie ein Individuum oder ein Begriff *eines* ist, sondern wie eines, dem die Bedingung der Möglichkeit der Vielheit fremd ist. Da das Verhältnis von Teil und Ganzem dem Raume angehört, so ist der Grad des Erscheinens für sein Wesen gleichgültig, noch weniger kann die Wiederholung in zahllosen Individuen sein Wesen treffen. Er offenbart sich ebenso ganz und voll in *einer* Eiche als in Millionen.

„Diese Eigenschaft des Willens, dass für ihn die Zahl der Individuen, in welchen irgend eine Stufe seiner Objektität ausgedrückt ist, sie mögen nach oder neben einander dasein, völlig gleichgültig ist, ihre unendliche Zahl sein Wesen nimmer erschöpft und andererseits eine Erscheinung in Hinsicht auf seine Sichtbarwerdung so viel leistet als tausende: Diese Eigenschaft möchte ich durch ein zwar seltsames, auch unbestimmtes, ja in schlechtem Ansehen stehendes, jedoch gerade für eine Eigenschaft, in welcher der Wille als Ding an sich allen Naturdingen ganz entgegengesetzt ist, passendes Wort bezeichnen und sie die *Magie* des Willens nennen; weil in diesem Begriff etwas gedacht wird, das ohne irgend Naturkraft zu sein und folglich ohne den Gesetzen der Natur unterworfen und durch sie beschränkt zu sein, dennoch über die Natur eine innere Gewalt ausübt, wie eben der Wille als Ding an sich sie äussert, indem er, *gleich einem Zauberer*, Dinge in die Sichtbarkeit hervorruft, die für uns von der grössten Realität sind, in Hinsicht auf ihn aber nur Abspiegelungen seines Wesens, — gleich dem Bilde der Sonne in allen Tautropfen, — welche er alle belebt, ohne irgend einen Teil seiner Kraft dadurch zu verlieren, und deren Zahl nur für den Zuschauer, nicht für ihn da ist. — Uebrigens ist dieser Gebrauch des Wortes

Magie nur eine ganz beiläufige Vergleichung, auf welche weiter kein Gewicht zu legen, noch davon ferner Gebrauch gemacht werden soll.“ (Welt etc. 1. Aufl. S. 187 und 188. Der ganze Abschnitt ist in der 2. Aufl. weggelassen.)

Endlich ist der Wille als Ding an sich grundlos, nicht als Folge durch einen Grund bestimmt; er ist frei. Dies hat man auch wirklich an seiner deutlichsten Manifestation, am menschlichen Willen erkannt und diesen frei genannt; dabei hat man aber die Notwendigkeit, der seine Erscheinung überall unterworfen ist, übersehen und die Thaten für frei erklärt, was sie nicht sind, da jede einzelne Handlung aus der Wirkung des Motives auf den Charakter mit Notwendigkeit folgt. Das Dasein überhaupt also irgend eines Objektes und die Art desselben oder mit andern Worten sein Charakter ist unmittelbar Erscheinung des Willens. In Gemässheit der Freiheit könnte es also überhaupt nicht dasein, oder auch ursprünglich und wesentlich ein anderes sein; aber einmal da und vorhanden, ist es in die Reihe der Gründe und Folgen eingetreten, in ihr stets notwendig bestimmt und kann demnach weder ein anderes werden, d. h. sich ändern, noch aus der Reihe treten, d. h. verschwinden. In der Handlungsweise des Menschen offenbart sich auf Motive der *empirische Charakter* des Menschen. Mit Abstraktion von der zeitlichen Form seiner Erscheinung erhält man hieraus den intelligiblen Charakter, der als ein ursprünglicher und ausserzeitlicher, dabei unteilbarer und unveränderlicher Willensakt zu betrachten ist. Er offenbart sich durch die Handlungsweise nur mittelbar; die Thaten sind die stets wiederholte, nur in der Form etwas abwechselnde Äusserung des intelligiblen Charakters und die aus der Summe derselben hervorgehende Induktion giebt den empirischen Charakter. Der Wirkungsweise der Motive sieht der Intellekt als unbeteiligter Zuschauer zu. Also erkennt sich der Mensch in Folge und Gemässheit der Beschaffenheit seines Willens, statt dass er will in Folge und Gemässheit seines Erkennens. Dadurch, dass beim Menschen ausser den anschaulichen auch abstrakte Vorstellungen, Begriffe als Motive wirken können, entsteht die Möglichkeit der *Wahlentscheidung* zwischen den verschiedenen, dem Willen von der Erkenntnis vorgelegten Motiven, davon das stärkere ihn mit Notwendigkeit bestimmt. Der empirische Charakter ist als blosser Naturtrieb an sich unvernünftig, ja seine Äusserungen werden noch dazu durch die Vernunft gestört, und zwar um so mehr, je mehr Besonnenheit und Denkkraft der Mensch hat. Denn diese halten ihm immer vor, was dem Menschen überhaupt zukommt. Er findet in sich zu allen noch so verschiedenen Anstrebungen und Kräften die Anlagen, aber der verschiedene Grad derselben in seiner Individualität wird ihm nicht ohne Erfahrung klar. Der Mensch muss aber wissen, was er als Individuum will und kann: erst so wird er Charakter zeigen und erst dann kann er etwas Rechtes vollbringen. Haben wir dies erlernt, dann haben wir das erlangt, was man in

der Welt Charakter nennt, den erworbenen Charakter, der also in einer möglichst vollkommenen Kenntnis der eigenen Individualität besteht.

Also Einheit und Vielheit, Dauer und Wechsel, Notwendigkeit sind dem, das da erscheint, das in die Formen der Vorstellung eingegangen ist, nicht eigen. Umgekehrt ist gerade das in der Erscheinung, was nicht durch Zeit, Raum, Kausalität bedingt, noch auf sie zurückzuführen, noch nach ihnen zu erklären ist, gerade das, woran sich das Ansich kund giebt. Wenn grösste Klarheit und Deutlichkeit notwendig dem zukommen, was der Erkenntnis als solcher eigen ist, also den Formen der Erkenntnis, welche freilich nur blosse Verhältnisse von Vorstellungen zu einander geben, so enthält jeder Inhalt, den diese Formen bekommen, schon etwas nicht mehr vollständig seinem Wesen nach Erkennbares, nicht mehr ganz und gar durch ein anderes Erklärbares, also etwas Grundloses; dieses aber ist gerade das Ding an sich, das wesentlich nicht Vorstellung ist, sondern erst, indem es in jene Formen einging, erkennbar geworden ist. Die Form ist ihm ursprünglich fremd und es kann nie Eins mit ihr werden. Je klarer und genügender eine Vorstellung also ist, desto weniger rein objektiven Gehalt hat sie, oder desto weniger Realität ist in ihr gegeben. Je Mehreres in ihr empirisch ist, desto mehr Objektives und wahrhaft Reales ist in ihr, aber zugleich desto mehr Unerklärliches, d. h. aus Anderem nicht weiter Ableitbares. Die Erscheinungen nun enthalten in verschiedenem Masse jenes unerklärliche Element in sich, sie bilden verschiedene feste Stufen der Objektivation des Willens, welchem als Ding an sich die Vielheit fremd ist. Diese Stufen stehen, in zahllosen Individuen ausgeprägt als die unerreichbaren, realen Musterbilder oder als die ewigen Formen der Dinge da, keinem Wechsel unterworfen, immer seiend, nie geworden (Welt Bd. I S. 133). Dies sind die Platonischen Ideen, deren subjektives Korrelat das rein erkennende, ewige Subjekt ist. Durch ihr Objektsein unterscheiden sie sich vom Ding an sich; von den Erscheinungen dadurch, dass sie von den Formen des Satzes vom Grunde unabhängig sind. Das Genie erkennt die Ideen durch eine Vereinigung von Vernunft und Phantasie; es sieht gleichsam durch die Beschränkungen des Satzes vom Grunde, welche Bedingungen der Erfahrungserkenntnis sind, hindurch, erkennt sein eigenes und der Dinge Wesen an sich und sucht sein Leben lang diese Erkenntnis mitzuteilen und festzuhalten und handelt nach ihr.

Die niedrigsten Objektivationsstufen des Willens sind die allgemeinsten Naturkräfte, welche so gut wie das Thun des Menschen unmittelbare Erscheinungen des Willens sind, höher stehen die Ideen der Pflanzen- und Tierwelt, am höchsten die Idee der Menschheit. Das Gesetz der Kausalität ist gleichsam die Norm, der Grenzpunkt der Erscheinung der verschiedenen Ideen, nach welcher Zeit, Raum und Materie an sie verteilt sind. Mit Wahrscheinlichkeit kann man

annehmen, dass, wenn von den Erscheinungen des Willens auf den niederen Stufen seiner Objektivation, also im Unorganischen, mehrere miteinander in Konflikt geraten, indem jede am Leitfaden der Kausalität sich der vorhandenen Materie bemächtigt, aus diesem Streit der Erscheinungen die Erscheinung einer höheren Idee hervorgeht, jedoch so, dass sie das Wesen jener auf eine untergeordnete Weise bestehen lässt, indem sie ein Analogon davon in sich aufnimmt; welcher Vorgang eben nur aus der Identität des erscheinenden Willens in allen Ideen und aus seinem Streben zu immer höherer Objektivation begreiflich ist. (Welt etc. Bd. I S. 172). Die Darstellung der Ideen ist Aufgabe der Kunst.

So hat man denn 3 Realitätsstufen zu unterscheiden. Die höchste ist die des Willens als Ding an sich, sie ist die einzige absolute Realität. Ihrem Wesen nach ist sie ein einziger, freier, unveränderlicher Wille; sie ist nicht Vorstellung, vielmehr sind ihr alle Vorstellungsformen fremd. Die zweite Realität, die der Ideen, ist relativ; dieselben sind Objekte für das rein erkennende Subjekt, ihnen kommt die Vielheit zu, aber sie sind unveränderlich; sie bilden „die eigentliche Welt der Vorstellung, in welcher Subjekt und Objekt sich vollkommen durchdringen“. Dadurch werden sie zur einzigen adäquaten Objektivation des Willens. Die geringste Realität besitzen die Einzeldinge, die Individuen, welche in die Formen des Satzes vom Grunde eingegangen sind. In der Kette der Erscheinungen sind sie notwendig bestimmt, sie sind dem Wechsel, dem Entstehen und Vergehen unterworfen. Ihnen kommt eigentlich kein wahres Sein mehr zu, sondern nur eine scheinbare Traumexistenz. Somit wird die Realitätsstufe durch die Unabhängigkeit von den Vorstellungsformen bestimmt.

Dem an sich blinden Willen geht in der Vorstellungswelt ein Spiegel auf, in welchem er sich selbst erkennt, mit zunehmenden Graden der Deutlichkeit und Vollständigkeit, deren höchster der Mensch ist. Er erfährt, dass er gerade diese Welt will, das Leben, gerade so wie es dasteht. Da der Wille das Ansich der Welt ist, das Leben, die objektive Welt aber nur der Spiegel des Willens, so wird sie den Willen so unzertrennlich begleiten, wie den Körper sein Schatten; dem Willen zum Leben ist das Leben gewiss; denn Entstehen und Vergehen, Geburt und Tod treffen nur die in Zeit und Raum lebenden, im principium individuationis befangenen Individuen. Diese sind für den Willen als Ding an sich gleichgültig. Die Form des Lebens ist die Gegenwart; sie ist immer da, sammt ihrem Inhalt, sie steht fest wie der Regenbogen über dem Wasserfall. Für den metaphysischen Blick ist sie das nunc stans der Scholastiker, der Berührungspunkt der Objekte, deren Form die Zeit ist, mit dem an keine Form des Satzes vom Grunde gebundenen Subjekt. Quelle und Träger ihres Inhalts ist der Wille zum Leben. Das Nichtberührtsein des Individuums vom Tode, das ihm nur als Ding an

sich zukommt, fällt für die Erscheinungswelt mit der Fortdauer der Aussenwelt zusammen.

Der Leib des Menschen ist die Objektität des Willens, wie er auf dieser Stufe und in diesem bestimmten Individuum erscheint; sein in der Zeit sich entwickelndes Wollen ist gleichsam die Paraphrase des Leibes. Das Grundthema aller mannigfaltigen Willensakte ist die Befriedigung der Bedürfnisse, welche vom Dasein des Leibes in seiner Gesundheit unzertrennlich sind. Dieselben lassen sich zurückführen auf das Streben nach Erhaltung des Individuums und nach Fortpflanzung des Geschlechtes. Zur Erreichung dieser Zwecke schafft der Wille sich den Intellekt, welcher als Diener des Willens die alleinige Aufgabe hat für diesen Zweck mittelst der Motive die Mittel herbeizuschaffen. Wenn der Wille durch den Fortpflanzungstrieb sich seine Fortexistenz gesichert hat, so mag das ursprüngliche Individuum zu Grunde gehen; denn die Existenz der Willensobjektivation, auf die allein es ankommt, ist gesichert. Ausser Selbsterhaltung und Fortpflanzung kann der natürliche Mensch nichts erstreben. Nun sind aber egoistische Zwecke die einzigen, die als Motive wirken können. Soll also das Individuum für den Bestand der Gattung thätig sein, so muss ihm von der Natur ein gewisser Wahn eingepflanzt werden, vermöge dessen als Gut für das Individuum erscheint, was in Wahrheit nur eines für die Gattung ist.

Selbstzweck sind also nicht die Individuen, sondern nur die Ideen. Nur zur Erhaltung dieser ist der Selbsterhaltungs- und Fortpflanzungstrieb da.

Das innerste Wesen des menschlichen Willens, sowie aller Willensobjektivationen ist der Egoismus. Durch ihn geraten die Erscheinungen des einen Willens mit einander in Zwist und Kampf, da ja jede Erscheinung sich allein als Willen und zwar als vollständigen Willen ansieht, in allen andern Wesen aber nur Erscheinungen, ja Phantome erblicken kann. Daher will jeder Mensch alles für sich, will alles besitzen, wenigstens beherrschen. Wenn jedem einzelnen die Wahl gegeben wäre zwischen seiner eigenen und der Welt Vernichtung, so braucht man nicht zu sagen, wohin sie bei den meisten ausschlagen würde.

Wie ist nun dieses vom Willen erstrebte Dasein beschaffen? Das Wesen des Willens ist Streben, dem kein erreichtes Ziel ein Ende macht, das zwar durch Hemmungen aufgehalten werden kann, aber seinem Wesen nach ins Unendliche geht. Jede Stufe der Objektivation des Willens macht der andern die Materie, den Raum, die Zeit streitig. Beständig muss die Materie die Form wechseln, indem am Leitfaden der Kausalität mechanische, chemische, organische Erscheinungen sich gierig zum Hervortreten drängen, da jede ihre Ideen verkörpern will. Dieser Streit ist nur die Sichtbarkeit der dem Willen wesentlichen Entzweiung mit sich selbst.

Die Hemmung des Willens durch ein Hindernis, welches sich zwischen ihn und sein einstweiliges Ziel stellt, nennen wir Leiden, hingegen sein Erreichen des Zieles Befriedigung, Wohlsein, Glück. Uebertragen wir diese Benennungen, welche gewöhnlich nur für die erkennenden Wesen gebraucht werden, auch auf die Erscheinungen der erkenntnislosen Welt, so sehen wir alle Willenserscheinungen in stetem Leiden begriffen und ohne bleibendes Glück. Denn alles Streben entspringt aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit seinem Zustand, ist also Leiden, solange es nicht befriedigt ist; keine Befriedigung aber ist dauernd, vielmehr stets nur der Ausgangspunkt für ein erneutes Streben. Dieses aber ist überall vielfach gehemmt, überall kämpfend, solange also immer Leiden: kein letztes Ziel des Strebens, also kein Mass und Ziel des Leidens. (Welt etc. Bd. I S. 365.) Mit der wachsenden Deutlichkeit der Erkenntnis wächst das Empfinden, das Leiden; dasselbe erreicht also seinen höchsten Grad im Menschen. Der Wahn, dass das Streben zu Glück und Wohlsein führe, musste dem Individuum eingepflanzt werden, damit es den ausser ihm selbst liegenden Zweck, die Idee zu repräsentieren, erfülle. Schon die stets zur Vergangenheit dahin schwindende Gegenwart, welche die Form des Willens ist, zeigt, dass das Dasein des Menschen ein stetiges Streben ist. Auch von der physischen Seite ist es ein fortwährend zurückgeschobener Tod, wie das Gehen ein immer aufgeschobenes Fallen und wie die Regsamkeit des Geistes eine fortdauernd zurückgeschobene Langeweile. Auch dem Menschen ist jedes Ziel immer nur der Fusspunkt zu erneutem Streben; denn ein absolutes Ziel ist eine gedankliche Unvollziehbarkeit: das Streben würde sich selbst vernichten mit der Erreichung eines letzten Zieles. Die Basis alles Wollens war Bedürftigkeit, Mangel — also Schmerz; fehlt es aber dem Wollen an Objekten, indem die zu leichte Befriedigung sie ihm sogleich wieder wegnimmt, so befällt den Menschen furchtbare Leere und Langeweile; sein Dasein wird ihm zur unerträglichen Last. Man kann vielleicht mit Recht die Hypothese aufstellen, dass in jedem Individuum das Mass des Schmerzes durch seine Natur ein für allemal bestimmt sei, wie sehr auch seine Form sich ändere.

Das Streben, und der mit ihm identische Schmerz sind also das Primäre; er geht den Momenten der Befriedigung, dem Glück voraus und bedingt es. Dieses ist also zeitlich und wesentlich sekundär. Weil es ferner nur von momentaner Dauer ist, so lässt es sich als negativ gegenüber dem positiven Schmerz auffassen.

Dies die Grundlage, auf welcher sich die Ethik aufbaut. Wenn der Wille eines Individuums über die Bejahung des eigenen Leibes hinaus geht bis zur Verneinung desselben, in einem andern Individuum erscheinenden Willens, durch Verletzung oder Zerstörung des fremden Leibes, so bezeichnet man diese Ausschreitung der eigenen Willensbejahung als Unrecht. Der Unrechtleidende fühlt diesen Einbruch als Schmerz, dem Unrechtausübenden stellt sich die Er-

kenntnis, dass er an sich derselbe Wille ist und also eigentlich gegen sich selbst streitet, in der Form eines dunklen Gefühles als Gewissensbiss dar. Recht ist die Verneinung von Unrecht.

Die zeitliche, d. h. die vergeltende und strafende Gerechtigkeit hat nicht den Charakter der Rache; nur durch die Rücksicht auf die Zukunft wird sie zur Gerechtigkeit. Die ewige, die Welt beherrschende Gerechtigkeit ist zeitlos und darum nicht vergeltend. Hier ist die Strafe mit dem Vergehen zu Korrelaten verbunden. Sie beruht darauf, dass die Beschaffenheit des Willens an sich seiner Erscheinung genau entsprechen muss, aber sie erstreckt sich nicht bis auf die Individuen. Die Welt selbst ist das Weltgericht. Der Wille ist frei und allmächtig; er erscheint also in jedem Dinge gerade so, wie er sich selbst an sich und ausser der Zeit bestimmt. Jammer und Schuld der Welt halten sich die Wage. Nur dem vom Schleier der Maja umhüllten Blick des Individuums, dem die Welt nicht als Objektität des einen Willens zum Leben erscheint, kann die Gerechtigkeit auszubleiben scheinen. Das unmittelbare Gefühl verlangt nach einer bösen That, dass der Beleidiger dasselbe Mass des Schmerzes wieder erleide, nicht erkennend, dass Beleidiger und Beleidigter eines sind, und dasselbe Wesen es ist, was in seiner eigenen Erscheinung sich nicht wiedererkennend, sowohl die Qual als die Schuld trägt.

Einen Menschen, der stets geneigt ist, Unrecht zu thun, nennt man böse. Die Grundelemente eines bösen Charakters sind ein überaus heftiger, über die Bejahung des eigenen Leibes hinausgehender Wille zum Leben und eine vollständige Hingabe an das principium individuationis. Dem Boshaften wird fremdes Leiden zum Zweck, zu einer mittelbaren Milderung des eigenen Leidens. Mit der Bosheit ist die Rachsucht verwandt, die Böses mit Bösem vergilt, nicht aus Rücksicht auf die Zukunft, wie die Gerechtigkeit, sondern aus Rücksicht auf die Vergangenheit. Die der bösen That folgende Gewissenspein erklärt sich aus der dunkel gefühlten Erkenntnis der Scheinbarheit und Nichtigkeit der die Individuen von einander absondernden Form der Vorstellung, aus der Selbsterkenntnis des Grades der eigenen Willensbejahung, aus der Erkenntnis der Unendlichkeit seines Strebens und Leidens.

Eine Moral ohne Begründung kann nicht wirken, weil sie nicht motiviert. Eine Moral, die motiviert, kann dies nur durch Einwirkung auf die Eigenliebe. Also kann durch Moral und abstrakte Erkenntnis überhaupt keine Tugend bewirkt werden. Dieselbe muss aus der intuitiven Erkenntnis entspringen, welche im fremden Individuum denselben Willen erkennt, wie im eigenen: für das eigentliche und innere Wesen der Tugend ist der Begriff unfruchtbar. Velle non discitur. Motive ändern nur die Richtung des Willens, nicht ihn selbst.

Derjenige, welcher die Grenze zwischen Recht und Unrecht freiwillig anerkennt, ist gerecht. Der Gerechte durchschaut das principium

individuationis soweit, dass er das andere Wesen dem eigenen Ich gleichsetzt, es nicht verletzt. Geht nun diese Durchschauung des principium individuationis noch einen Schritt weiter, so treibt sie zu positivem Wohlthun, zur Menschenliebe. Dies kann geschehen, wie stark auch in einem solchen Individuum der Wille sei. Von dem Blendwerk der Maja geheilt sein und Werke der Liebe üben, ist also eines. Nun ist dem Leben das Leiden wesentlich, Güte und Edelmut können stets nur dieses mindern: nur die Erkenntnis fremden Leidens kann sie hervorbringen, die Güte der Gesinnung, die reine Liebe, ist also ihrer Natur nach Mitleid; jede Liebe, die nicht Mitleid ist, ist Selbstsucht.

Wenn nun vor den Augen eines Menschen der Schleier der Maja soweit gelüftet ist, dass er zur Opferung des Lebens bereit ist, so folgt, dass ein solcher Mensch die endlosen Leiden alles Lebenden, den Schmerz der ganzen Welt sich zueignen muss. Wohin er blickt, sieht er eine leidende Tierheit und Menschheit und eine hinschwindende Welt. Ihm muss diese Erkenntnis des Dinges an sich zum Quietiv alles und jedes Wollens werden. Sein Wille wendet sich nun und verneint sein eigenes, sich in der Erscheinung spiegelndes Wesen. Das Phänomen, worin sich das kund giebt, ist der Uebergang von der Tugend zur Askesis. Statt der Liebe zu Andern entsteht im Asketen ein Abscheu vor dem Wesen, dessen Erscheinung er ist; sein Thun straft seine Erscheinung Lügen, tritt in offenen Widerspruch zu ihr.

Würde diese Sinnesart allgemein, so würde das Menschengeschlecht aussterben. Es ist anzunehmen, dass mit der höchsten Willenserscheinung, dem Menschen, auch ihr schwächerer Widerschein, die Tierheit, wegfiele. Damit verschwände von selbst auch die übrige Welt in nichts, denn ohne Subjekt kein Objekt. Ja, man könnte vielleicht annehmen, dass die vollständige Willensverneinung in einem Individuum die Auslöschung der gesammten Erscheinungswelt nach sich ziehen müsste, da ja der Wille zum Leben einer ist. — Ein zweiter Weg zur Resignation zu gelangen, ist selbstempfundenes Leiden, oft erst bei der Nähe des Todes: im Uebermass des Schmerzes schwindet der Schleier der Maja. In diesem einen Falle tritt die übrigens transscendente Freiheit des Willens in die Erscheinung. Sofern der belebte Leib in der Zeit fortdauert, tritt der in ihm sich manifestierende Wille mit seiner Erscheinung in Widerspruch, indem er verneint, was sie ausspricht. Der Grund für diesen Widerspruch liegt darin, dass der Zustand, in welchem der Charakter der Macht der Motive entzogen ist, nicht unmittelbar vom Willen ausgeht, sondern von einer veränderten, das principium individuationis durchschauenden Erkenntnis. Weil alle Erkenntnis von der Willkür unabhängig ist, so ist auch diese nicht zu erzwingen, sondern geht aus dem innersten Verhältnis des Willens zum Erkennen hervor. Jener Zustand ist nicht ein absolutes Nichts, sondern nur ein von der Erscheinung des Willens vollständig verschiedener, und mit ihr unvergleichbarer, der dem im

principium individuationis befangenen Geist als ein Nichts erscheint. Ein umgekehrter Standpunkt würde die Zeichen vertauschen lassen und das für uns Seiende als ein Nichts und jenes Nichts als das Seiende zeigen.

Dies der thatsächliche Zusammenhang der Schopenhauerschen Philosophie, unter Hervorhebung der charakteristischen Bestandteile. Er bestätigt uns die vorher aus dem Leben und Charakter des Philosophen abgeleitete Ansicht, dass der Kompass für seine Gedankenentwickelung im Rücken liegt. Der dem Leser zuerst entgegentretende Grundzug des Systems ist ein scharf ausgeprägter, erkenntnistheoretischer Idealismus, durch welchen die Welt in Vorstellungswelt und Ding an sich zerlegt wird. Für letzteres gelten, zufolge der im Hauptwerke konsequent durchgeführten idealistischen Erkenntnistheorie, die Daten der Sinneswahrnehmung und die Anschauungsformen nicht. Dass sie vorhanden ist, können wir mit Schopenhauer als einen zwar unbeweisbaren, aber sicheren Glaubenssatz gelten lassen. Ueber ihren Charakter kann die Erkenntnistheorie nur negative Bestimmungen treffen. Dass diese Negativität in der That auch in der Schopenhauerschen Erkenntnistheorie angelegt ist, zeigt sich am klarsten bei der Einführung des Dinges an sich. Sie wird eingeleitet durch den Nachweis, dass etwas Triebförmiges der Erscheinungswelt als inneres Princip zu Grunde liegt, dass auch im Menschen auf triebförmiger Grundlage der Intellekt sich entwickelt. Diese Bestimmung des inneren Principes der Vorstellungswelt — denn in dieser bewegen wir uns stets, ob wir sie durch Anschauung der objektiven Welt, oder durch Analogieschluss aus unserm Innern erklären wollen — ergibt sich für Schopenhauer aus einer Vergleichung der objectiven Aussenwelt mit dem eigenen Innern. Das Individuum kann sich selbst auf zweifache Weise auffassen, erstens als Objekt unter anderen Objekten, zweitens von innen heraus. In der ersten Hinsicht findet im wesentlichen Uebereinstimmung statt mit gewissen andern Individuen, und diese sehr vollkommene Uebereinstimmung macht durch allmähliche, teils quantitative, teils qualitative Unterschiede bei der Vergleichung mit anderen Objekten einer mehr oder minder schweifenden Analogie Platz, doch bleibt der einheitliche Grundcharakter stets gewahrt. Daraus folgt für Schopenhauer, dass alle Objekte, welche von aussen her thatsächlich eine derartige Analogie zeigen, dieselbe auch in ihrem inneren Wesen zeigen würden, wenn der Forscher sich in dasselbe versetzen könnte. Dieses einheitliche, innere Wesen, welches durch die gesammte Natur sich hindurchzieht und ihr von innen Einheit verleiht, ist der Wille. Derselbe muss mit der äusseren Weltansicht in genauem Parallelismus stehen; denn nur aus der äusseren Erscheinung und einem gewissen gemeinsamen Grundzug aller Erscheinungen konnte auf sein Dasein und Wesen geschlossen werden. So lehrt uns der philosophische Schluss, dass die von aussen

her, von der Aetiologie als Thatsache nachgewiesene Einheitlichkeit, oder wie Schopenhauer es nennt, äussere und innere Zweckmässigkeit (vgl. S. 17) sich auf das innere Wesen übertragen lässt. Dieses muss seiner Entstehung nach der treibende Grund für die in der Welt der Objekte sich zeigende, durch Naturgesetze bestimmte Mannigfaltigkeit sein.

Nun aber kommt der saltus mortalis, den uns die fast naive Offenheit unseres Philosophen deutlich genug signalisiert: der Uebergang von der innern Ansicht der Vorstellungswelt, welche etwas Willensartiges ist, zum Ding an sich. Ein kurzer Blick auf den (S. 17) ausführlicher dargelegten Gedankenfortschritt genügt, um die vorsichtige, fast unsichere Art des Ueberganges vor Augen zu führen. Dieselbe Reflexion, welche von der Aussenansicht der Vorstellungswelt zu ihrer Innenansicht führt, soll nun von der Erscheinung zum Ding an sich führen. Diese Ansicht kann wohl der Realismus aufstellen, welchem die Vorstellungen als ein höchst vollkommenes Zeichensystem gelten, durch welches dieselben dem Ansich der Dinge gewissermassen parallel bleiben, aber nie der Idealismus, der grundsätzlich einen solchen Parallelismus ablehnt. Diese Entlehnung vom realistischen Standpunkt hat also Schopenhauer selbst in der ersten Auflage nicht vermieden. Aber noch deutlicher wird das Gewaltsame, und durch das Vorhergehende nicht Motivierte im Fortschritte des Systemes a. a. O., wo das „nicht völlig“ und „nicht ganz deutlich“ scharf genug gegen den sonst keineswegs schwankenden Stil abstechen. Der erste Glaubenssatz: es existiert ein Ansichseiendes, muss aus der idealistischen Erkenntnistheorie die Einschränkung erhalten: das Wesen des Ansichseienden muss seiner Definition nach stets unerkennbar bleiben, es ist ein x; denn wird es erkannt, so ist es eben nicht mehr Ding an sich, sondern Vorstellung. Dem tritt aber Schopenhauers zweiter Ueberzeugungssatz gegenüber: das Ansichseiende ist Wille; freilich nicht der Wille, welchen wir in uns erkennen, denn dieser ist ja eben Vorstellung, allerdings die unmittelbarste, sondern ein toto genere von ihm verschiedener, der lediglich die S. 18 gegebene negative Charakteristik erhalten kann. Diese Einschränkungen werfen uns nun aber wieder auf den ersten Punkt zurück. Denn es lässt sich gar nicht sagen oder denken, was für einen Charakter dasjenige haben mag, das keine zeitliche oder kausale Entwickelung kennt, das nicht vieles ist, aber auch nicht eines in dem empirischen Sinne. Es ist vor allem kein Grund zu erkennen, weshalb wir dieses Etwas noch Wille nennen sollen, nachdem ihm alle Eigenschaften abgestreift sind, welche die Vorstellung als mit dem Wesen des Willens oder irgend etwas Triebförmigen unverbrüchlich verbunden ansieht. Hat es also zunächst den Anschein, als ob jene beiden Ueberzeugungssätze sich zu dem Satze verbänden: Jenes x ist der Wille, so ergiebt der durch den Idealismus unverbrüchlich festgestellte rein negative Charakter des Ansich den Satz: Der Wille als Ansichseiendes ist x, d. h. er ist ein leeres Wort,

das wir zur Verhütung von Missverständnissen eliminieren sollten. Hier liegt wohl unleugbar der systematische Widerspruch der Schopenhauerschen Philosophie. Es hiesse aber ein recht geringes Verständnis für die philosophische Begabung und Bedeutung Schopenhauers haben, wenn wir ihm diesen auf der Hand liegenden logischen Fehler zur Last legen wollten. Der Satz, dass das Ansich der Dinge der Wille sei, muss für ihn mindestens zwingende psychologische Notwendigkeit haben; vielleicht war dieselbe derart, dass sie eine verstandsmässige Rechenschaft ausschliessen musste. Den psychologischen Erklärungsgrund, der sich möglicherweise als zugleich realer herausstellen kann, müssen wir an den Stellen des Systemes suchen, wo der, bis dahin im allgemeinen aufrecht erhaltene, negative Charakter des Ansich positiv wird und wo dieser positive Charakter zur Erklärung des Weltproblems verwandt wird. Denn hier erhält die, bis daher leere Anweisung, welche Schopenhauer mit dem Namen Wille bezeichnet, ihren Inhalt, der aber, wie nochmals hervorgehoben sei, nicht aus der Erkenntnistheorie folgt, dessen Erkanntwerden diese vielmehr als unmöglich nachgewiesen hat. Wir erfahren, was jenes Ansich ist, und weshalb es richtig ist, ihm den Namen „Wille" zu geben. Dieser Wille tritt in gewisser Hinsicht in vollen Gegensatz gegen den erkannten Willen; scheinbar durch Vermittelung erkenntnistheoretischer Schlüsse, indem der negative Inhalt der Prädikate zu einem gegensätzlichen positiven unter der Hand umgedeutet wird. Der Wille wird ein einziger, unveränderlicher, freier, und diese Eigenschaften werden zur Aufstellung des pessimistischen Moralsystemes und zur Lösung der durch dasselbe gestellten Fragen verwendet.

Die Erscheinungswelt wird zunächst als unmoralisch und auf den Vernichtungskampf der Individuen unter einander und auf niedrigsten Egoismus angelegt, charakterisiert. Damit tritt die unleugbare Thatsache, dass moralische Handlungen vorkommen, in unvereinbaren Widerspruch; derselbe findet seine Lösung durch eine, durch die Erkenntnistheorie scheinbar unabhängig gefundene Thatsache, dass die Welt der Erscheinungen und der Dinge an sich in wesentlichen Richtungen einander entgegengesetzt sind.

So entsteht die Parallele zwischen der unmoralischen Welt des Egoismus und der Erscheinungswelt, und zwischen der moralischen Welt und dem Ansich der Dinge, dem Willen. Die einander entgegengesetzten, ersten Glieder der beiden Parallelismen setzen auch die beiden letzten Glieder in Gegensatz zu einander, und der Gegensatz dieser letzten Glieder, der Welt als Vorstellung und als Ansich erhält seine einzige Berechtigung eben durch die erste Entgegensetzung. Und damit ist die Erklärung für den scheinbar unmotivierten Uebergang von den Erscheinungen zum Ansich, den der Idealismus versperrte, gefunden, die Erklärung für seinen, schon im zweiten Buche aufgestellten positiven Charakter, welcher dem Charakter der Erscheinungswelt entgegen gesetzt ist. Dieselbe wird durch die Thatsache gegeben,

dass moralische Handlungen vorkommen, zusammen mit der Behauptung, dass dieselben durch die Erscheinungswelt unmöglich erklärt werden können, weil sie mit dem unmoralischen, egoistischen Charakter derselben in Widerspruch stehen. Es handelt sich also wesentlich darum, ob die Behauptung, dass der Charakter der Erscheinungswelt unmoralisch ist, richtig sei. Diese Behauptung tritt als das Endglied einer längeren Entwickelung auf, deren Hauptglieder die folgenden sind: Der Wille ist Wille zum Leben, soweit will er nur Erhaltung des Leibes und Fortpflanzung der Individualität, er ist egoistisch, sein egoistisches unendliches Streben ist Schmerz, er ist unmoralisch, denn Moral und Egoismus sind unvereinbare Gegensätze. Die Schlussfolgerung steht und fällt mit diesen Prämissen. Unter ihnen erscheint angreifbar die, dass der Wille, wenn er das Leben will, nur Erhaltung des Leibes und Fortpflanzung erstrebt, dass das Leben eben in der Erreichung dieser beiden Ziele aufgeht.

Diese offenbar einseitige Behauptung erhält von Schopenhauer selbst im dritten Buche in der Ideenlehre eine Ergänzung. Es giebt Thatsachen, welche mit der natürlichen Funktion des Intellekts in Widerspruch zu stehen scheinen. Der Intellekt, welcher eigentlich nur Diener des Willens ist, kann auch von diesem frei werden; aus dem individuellen Intellekt wird er alsdann zum rein erkennenden Subjekt. Dieses ist glückselig, denn die Erkenntnis der Ideen schafft reines Glück. Dasselbe beruht auf dem Freiwerden des Intellektes vom Willen, auf der Loslösung des erkennenden Subjektes vom principium individuationis. Das Befangensein in diesem Prinzip aber macht den Intellekt individuell, also egoistisch; in diesem Zustande würde er um der Erhaltung des Leibes willen die Welt opfern. Abgesehen von kurzen, glücklichen Momenten hat jedes Individuum einen nur individuellen Intellekt; durch ihn entsteht der Kampf aller gegen alle, welcher dem einzelnen nur Leid bringen kann, sofern das egoistische Streben von andern ebenso egoistischen Bestrebungen mit gleicher Rücksichtslosigkeit gekreuzt wird. So hat jedes Individuum gewissermassen zwei Intellekte, den natürlichen, welcher Mittel zur Erreichung der beiden individuellen Willenszwecke ist, und einen per abusum naturae vorhandenen, welcher Selbstzweck ist; er erkennt die Ideen. Ersterer ist mit endlosem Leid, letzterer mit Glückseligkeit verknüpft.

Wie es also einen, über der Natur stehenden Willen giebt, dessen Natur durch die moralischen Handlungen bezeugt wird, so giebt es einen ähnlichen Intellekt, dessen Vorhandensein durch die Erkennbarkeit der Ideen gewiss ist. Beide sind ihrem Wesen nach nicht egoistisch, weil sie nicht individuell sind. In höchster Steigerung kann dieser Intellekt zum Herren über den Willen werden und ihn zur Umkehr zwingen. Dies ist die Askese, die Resignation.

Wenn nun zwar nach diesen Darlegungen die Ideenlehre von jenem moralischen Gegensatz beherrscht wird, so besitzt sie doch einen selbständigen Zug, der als intellektueller Optimismus definiert werden kann. Das mit dem Wesen des Weltprinzipes verbundene Unglück und Leid ist der eine, die Seligkeit des willensfreien Erkennens der andere Grundpfeiler des Systems. Bei Ausgestaltung der Ideenlehre ist Plato, bei Gestaltung der pessimistischen Weltansicht sind die Inder Vorbild und Vorläufer. Psychologisch wird die doppelte Grundlage durch eine übermässig starke Entwickelung des individuellen Wollens, neben einer hochgesteigerten, auf rein theoretische Gegenstände gerichteten Denkenergie, verständlich. Durch sie zerfiel der Geist unseres Philosophen in zwei psychologisch scharf zu trennende Hälften.

Aber beide Grundthatsachen des Schopenhauerschen Denkens mussten durch die idealistische Erkenntnistheorie die nötige Stütze erhalten.

Dass extrem idealistische Ansichten mit pessimistischen Anschauungen in der That häufig gepaart sind, dass also zwischen beiden wohl ein Kausalzusammenhang besteht, lehrt die historische Betrachtung. Die Weisheit der Inder vergleicht das Leben mit dem Schleier der Maja, und die Parallelisierung des Lebens mit einem Traume ist ein von pessimistischen Religionen mit Vorliebe durchgeführtes Gleichnis. In der That scheint die menschliche Natur auch da, wo sie sich weit vom gesunden Wege ab in pessimistische Grübeleien verliert, mit unwiderstehlichem Naturtriebe darnach zu streben, die trostlose Ansicht über die gegebene Wirklichkeit dadurch zu mildern, dass sie über und ausser dieser Welt des Elends eine andre sich aufbaut, in der es kein Leid mehr giebt, noch geben kann. In dem Masse, in welchem diese Welt als Ausgleichung vom Gemüte gefordert wird, muss ihre Realität und Bedeutung wachsen, die der objektiven Wirklichkeit dagegen sich mindern. Jener höheren Realität muss nicht blos die Wirklichkeit des Leidens, sondern es müssen ihr auch seine Bedingungen fehlen, und wirklich werden dieselben, mit mehr oder weniger Konsequenz, ausgeschlossen.
Aehnlich muss der pessimistische Philosoph verfahren. Freilich erwächst ihm die schwierige Hauptaufgabe, für seine pessimistischen Ueberzeugungen eine möglichst verstandesmässige Gestaltung zu suchen. Die unabweislichen Forderungen des Gemütes müssen als verstandesmässige Grundlage des Pessimismus die idealistische Erkenntnistheorie als die einzig mögliche erscheinen lassen. Denn nur sie wird einer derartigen Herabminderung der Realität der Aussenwelt gerecht werden. — Der Charakter jener übergreifenden Realität ist von vornherein durch den Pessimismus festgelegt: sie muss das Leiden ausschliessen, sie muss moralisch sein, sie muss, denn das war ihr Entstehungsgrund, in positivem Gegensatz zur gemeinen Realiät stehen.

Nun leistet aber die idealistische Erkenntnistheorie nur das eine: sie mindert die Realität der Aussenwelt herab; aber über den Charakter der Jenseitigkeit kann sie nimmermehr etwas aussagen. Eine beiden Forderungen des Pessimismus gerecht werdende Erkenntnistheorie giebt es nicht. Und noch hat jeder Pessimismus, auch der Schopenhauersche, diese Lücke gefühlt und sie, wie gleich erörtert werden wird, anderweitig zu füllen gesucht.

Den positiven Charakter giebt die Erkenntnistheorie dem Pessimismus nur scheinbar durch solche Schlüsse und doppeldeutige Ausdrücke, welche den rein negativen Charakter jener Realität in einen gegenteiligen, positiven Charakter umwandeln. Die Ausbildung der Sprache erleichtert dem Pessimismus sein Geschäft; denn die Worte sind ja nicht dazu da, die reine Abwesenheit von irgend etwas zu bezeichnen, sie bezeichnen stets etwas Positives. Wenn der Philosoph irgend einen Begriff unter dem in der Gedankenentwickelung liegenden Vorbehalt eines rein negativen Gebrauches einführt, so wird das Wort, seiner Natur folgend, ihm von selbst den Gefallen thun, ihm unter der Hand zu etwas Positivem zu werden; und das war ja von vornherein unter dem Zwange der in der Tiefe treibenden und gestaltenden Gedanken beabsichtigt. So mutet es uns freilich fast wie Ironie an, wenn wir sehen, dass der ganze idealistische Unterbau vornehmlich den Zweck hat, den positiven Charakter der Jenseitigkeitswelt festzustellen, dass er aber gerade am entscheidenden Punkte den Dienst versagt. Diese Thatsache ist dem Pessimismus, wie dem Idealismus wenig günstig.

Im System des wissenschaftlichen, systematischen Pessimismus tritt nun ein erhebliches Schwanken ein, das schon mehrfach in anderm Zusammenhange erwähnt wurde. Er will einerseits nicht auf die verstandesmässige Begründung verzichten, aber der Natur der Sache nach findet er unter den möglichen, verstandesmässigen Auslegungen der Welt keine, aus welcher er den von ihm geforderten Weltcharakter folgern könnte. Andrerseits leidet auch der Wert der idealistischen Erkenntnistheorie unter diesem Zusammenhange. Auch ihre Ueberzeugungskraft würde erheblich erschüttert erscheinen, falls es sich herausstellen sollte, dass sie in den meisten Fällen ihre Entstehung den Forderungen einer pessimistischen Moral verdanke.

In die durch keine verstandesmässige Rechenschaft zu füllende Lücke kann nur der Mystizismus treten, der sich in der That als dritter Zubehör zum Idealismus und Pessimismus einfindet. Schon das durch die geschichtliche Entwickelung nachgewiesene gemeinsame Auftreten deutet auf eine kausale Verbindung; die Vermutung wird durch das individuelle Beispiel unseres Philosophen bestätigt. Das pessimistisch-idealistische Willensprinzip ist seiner ganzen Anlage nach mystisch, wenn freilich auch dieser Charakterzug durch die scheinbar verstandesmässige Begründung verdeckt wird. Selbständig freilich tritt der mystische Charakter des Systemes nicht hervor. Sehen wir

davon ab, dass im vierten Buch die thatsächliche Verwandtschaft der Schopenhauerschen Moral mit dem Moralsystem der Mystiker und mit mystischen Religionsbestandteilen, z. B. mit der Seelenwanderung mit Vorliebe hervorgehoben wird, so bleibt als Beispiel für ein bewusstes Hervorheben des mystischen Zuges seiner Philosophie nur die auf S. 18 und 19 wörtlich mitgeteilte Stelle, welche aber nicht in die zweite Auflage übergegangen ist. Das selbständige Auftreten des mystischen Bestandteiles scheint nur durch den Zusammenhang des Systemes verhindert zu sein, das als in sich geschlossene Einheit dafür keinen Raum bot. Vielleicht hat auch die Annahme Berechtigung, dass die Bedeutung der Mystik für sein System Schopenhauern selbst noch nicht zum Bewusstsein gekommen war. Anders ist es schon in dem zweiten Bande des Hauptwerkes. Hier, sowie in den späteren Schriften, namentlich in den Parergen, deren Zusammenhang ein sehr viel lockerer ist, wird gerade die mystische Erklärung der Vorgänge mit besonderer Vorliebe behandelt. Stellenweise überwiegt dieselbe so sehr, dass ein verstandesmässiger Gedankenzusammenhang nur untergeordnet in Betracht kommt. Ein flüchtiges Durchblättern der Parerga liefert dafür reichliche Beweise. Die Jetztzeit ist es wohl nur von spiritistischer Seite her gewöhnt, dass mystische und supranaturalistische Erklärungen für Vorgänge, deren natürliche Erklärung nicht sofort auf der Hand liegt, herangezogen und dass unerklärte Vorgänge mit unerklärbaren in weitestem Masse zusammengeworfen werden. Bei genauerem Zusehen ergibt sich, dass auch der 1. Band des Hauptwerkes mit mystischen Bestandteilen völlig durchsetzt ist, dass also die Mystik sich mit dem Pessimismus nicht blos deshalb paart, weil sie zu seiner Begründung notwendig ist. Die Verzweiflung an der guten Beschaffenheit der natürlichen Welt geht Hand in Hand mit der Verzweiflung an der Fähigkeit des Verstandes; der Pessimist ist geneigt, freiwillig auf eine verstandesgemässe Erklärung der Welt zu verzichten. Denn der enge Zusammenhang zwischen Wille und Intellekt wird die Neigung hervorrufen, das verwerfende Urteil über die natürliche Beschaffenheit jenes, auf diesen auszudehnen. Die künstlerische Natur Schopenhauers hat ihn vor einer derartigen Aechtung des gesamten Intellektes bewahrt, aber sein Pessimismus hat bewirkt, dass ihm als Schauplatz jeder höheren Enwickelung und Bethätigung des Intellektes nicht die Erfahrungswelt, sondern die Welt der Ideen gilt.

Ueber den Wert oder Unwert des Pessimismus und Idealismus ist freilich durch unsre bisherige Auseinandersetzung noch gar kein Urteil gefällt; es ist nur nachgewiesen, dass beide notwendig zusammengehören, dass aber in der idealistischen Begründung des Pessimismus eine Lücke bleibt, welche der Mystizismus ausfüllen muss.

So bleibt noch der Versuch übrig, die thatsächliche Unrichtigkeit beider Lehren nachzuweisen, und zwar soll im Zusammhang der ganzen, hier vorliegenden Frage derselbe nicht in unabhängiger Weise

angestellt werden, sondern es soll untersucht werden, ob nicht die Gedankenentwickelung unsers Philosophen selbst derartige Ansatzpunkte zu einer nichtpessimistischen Weltanschauung bietet. Hat der Pessimismus und mit ihm der Idealismus Unrecht, so ist es wahrscheinlich, dass der Versuch erfolgreich sein wird; man müsste denn annehmen, dass die Geistesrichtung unsres Philosophen eine ganz abnorme, von der Wirklichkeit abgekehrte gewesen sei; nach unsern früheren Betrachtungen war sie das nicht. Freilich war sein Geist einheitlich und durch und durch von pessimistischen Anschauungen durchdrungen. Aber er besass in hohem Masse die Gabe objektiver Anschauung und es wäre in der That ein schwerwiegender psychologischer Beweis für die Richtigkeit jener Ansichten, wenn die objektive Anschauung der Welt dieselben in keiner Weise durchkreuzt hätte.

Ich halte mich, wie bei der Darstellung des thatsächlichen Zusammenhanges der leitenden Ideen, zunächst streng an die erste Auflage. Schon die zweite Auflage verrät, wenn auch nur geringe Spuren einer unsrer Annahme günstigen Gedankenhaltung. Schliesslich findet die Untersuchung ihren wesentlichen Abschluss in den, ausserhalb des systematischen Zusammenhanges stehenden Gedanken, die eine deutliche, wenn auch schwache Gegenströmung gegen den Pessimismus erkennen lassen. — Es hiesse dem Philosophen Unrecht thun, wollte man seine Erkenntnislehre einer selbständigen Kritik unterziehen, da diese nur von sekundärer Bedeutung, im Wesentlichen nur Mittel zum Zweck ist, und da seine hauptsächliche Bedeutung, der Schwerpunkt seines Philosophierens, nicht in ihr zu suchen ist.

Der doppelte Ursprung, der mystisch-pessimistische und der verstandesmässig-anschauliche, ist schon der Erkenntnislehre aufgeprägt. Innerhalb des vom Pessimismus geforderten idealistischen Charakters tritt der Gegensatz zwischen anschaulicher und begrifflicher Erkenntnis hervor. Der Idealismus macht die Welt der Objekte zu reinen Vorstellungen, er erkennt nicht an, dass sie durch äussere Ursachen, durch Objekte ausser uns als Wirkungen erzeugt werden. Andrerseits aber muss er den Unterschied zwischen jenen Vorstellungen, welche die gewöhnliche Auffassung als Wirkungen objektiver, an sich seiender Ursachen nimmt und den Erinnerungsbildern derselben, den im engeren Sinne sogenannten Vorstellungen oder Begriffen anerkennen. Wenn die gewöhnliche Auffassung jenen Unterschied aus der verschiedenen Art der Entstehung vollkommen erklären zu können meint, und wenn die realistische Welterklärung gerade in der Thatsache eines solchen Unterschiedes ihre Hauptstütze findet, sind dem Idealismus die Welt der Objekte, die anschauliche Welt, und die Welt der Erinnerungsbilder, die begriffliche Welt, koordiniert unter den gemeinsamen Begriff von Vorstellungen. Innerhalb dieses allgemeineren Begriffes muss also der thatsächliche Gegensatz zu einer weit schärferen Scheidung führen, als es bei realistischer Auffassung der Fall ist, denn diese erklärt ja den Unterschied nicht aus dem verschiedenartigen, gegensätzlichen

Wesen der Vorstellung, sondern aus der Gegensätzlichkeit der erzeugenden Ursache. Umgekehrt wird hier ein Punkt sein, dessen anderweitige Entscheidung der einen von jenen beiden Auffassungen grössere Beweiskraft geben dürfte. Derartige Ueberlegungen müssen dazu führen, der anschaulichen Vorstellung als der primären und bestimmteren den ersten Rang einzuräumen. Bei unserm Philosophen wird diese Tendenz durch die eigene, auf das Anschauliche gerichtete, künstlerische, ja in gewissem Sinne unwissenschaftliche Geistesanlage gestärkt. Bei allen erheblichen geistigen Bestrebungen gilt sie ihm als die treibende; ihr allein verdanken Künstler und Philosoph die Schöpfung ihrer Werke. Wie richtig diese Charakteristik auch sei, so bewirkt sie im Verein mit der gegensätzlichen Stellung, welche die Begriffswelt einnimmt, eine Unterschätzung der Begriffe.

In intellektueller wie in moralischer Beziehung sind sie lediglich zum praktischen Behufe da: sie liefern, ein zur Aufbewahrung der Anschauungen geeignetes Fachwerk. Doch aber sind sie das einzige Unterscheidungsmerkmal zwischen Tier und Mensch (vergl. S. 15). So ermöglichen im Widerspruche mit der Logik der Thatsachen die allen empfindenden Wesen gemeinsamen Geisteskräfte das Entstehen von Kunst, Philosophie und Moral, die doch sämtlich in eminentem Sinne rein menschliche Hervorbringungen sind, andrerseits erfährt das geistige Unterscheidungsmerkmal eine wesentlich untergeordnete Beurteilung. Giebt also schon die Betrachtung der objectiven Seite der idealistischen Zweiteilung Unrecht, so noch vielmehr die jener entsprechende subjektive Teilung in Verstand und Vernunft. Es ist im Wesen des vorstellenden Subjektes schlechterdings kein Anhalt gegeben, welcher eine derartige Zerlegung der Vorstellungsfähigkeit erforderte. Nur wenn aus andern Gesichtspunkten die Berechtigung der idealistischen Theorie als unumstösslich erscheinen sollte, würde jene dem unbefangenen Blick paradox erscheinende Zerteilung des an sich einheitlichen Intellektes als vielleicht notwendige Folge entgegen genommen werden müssen; andernfalls aber lässt sich ihr nur eine subjektive, im Wesen unsres Philosophen begründete Berechtigung geben, welcher aber ebenfalls eine unrichtige Deutung der Charaktereigenthümlichkeit zu Grunde liegen müsste.

An diesen ersten, innerhalb der objektiven Vorstellungswelt sich vollziehenden Gegensatz schliesst sich ein zweiter, welcher der objektiven Welt ein inneres, treibendes Prinzip zu Grunde legt, das freilich zunächst ebenfalls als Vorstellung gegeben, doch aber andersartig ist, der Wille als inneres Princip der Vorstellungen. Ich halte diese Konzeption, soweit sie innerhalb der Vorstellungswelt sich vollzieht, für ein bleibendes Stück im Schopenhauerschen System, für eine Wendung, welche uns die Einheitlichkeit des Alls in ganz eigenartiger Weise vor Augen führt. Dieselbe ist von der gewöhnlichen naturwissenschaftlichen Rechenschaft über die Einheit der Welt verschieden, steht aber mit ihr so wenig im Widerspruch, dass sie

vielmehr die Aufschlüsse der modernen Naturwissenschaft über das Wesen der Erscheinungswelt von der künstlerischen und poetischen Seite ergänzt, ohne deshalb ins Phantastische zu verfallen. Dasselbe scheint mir von dem entsprechenden psychologischen Verhältnis zwischen Wille und Intellekt zu gelten. Man hat in der Aufdeckung dieses Verhältnisses wohl mit Recht das Hauptverdienst Schopenhauers gesehen. Freilich scheint es mir auch andrerseits, als ob die philosophische Forschung an diesen beiden Punkten mehr den Anstoss zur Aufsuchung einer richtigen Lösung, als diese selbst unserm Philosophen verdanke, und zwar vor allem seiner wesentlich einseitigen Betrachtungsart wegen. Ihm sind die Erscheinungen als Ganzes Problem. Er kennt nur den individuellen Willen als einen, und es scheint für ihn gar nicht die Frage zu existieren, ob nicht eine Analyse die Art von Einheit, welche der Wille repräsentiere, näher aufklären könne, ob sie nicht in elementare Bestandtheile sich zerlegen lasse, und ob eine solche Zerlegung nicht wertvolle Aufschlüsse liefern könne. Denn ihm ist das Individuum das schlechthin Gegebene, das Element der Welt und darum der Weltbetrachtung. — Auch von innen betrachtet ist die Welt Einheit, ist sie Wille. Der einheitliche Grundzug der gesammten Vorstellungswelt ist etwas Triebförmiges; doch ist zu bemerken, dass ein derartiger unbestimmter Ausdruck nie bei Schopenhauer vorkommt: das dafür verwendete Wort „Wille“ zeigt, dass dem Philosophen die Artung jenes Prinzipes anschauliche Bestimmtheit zu haben scheint. Dieselbe kommt ihr auch zu, wenn auch nicht durch verstandesmässige Ueberlegungen. Der Wille schafft sich als Diener den Intellekt und wiederum ist diese Schöpfung ein Elementarvorgang, etwas Gegebenes. Wie aber diese Schöpfung und dieses Dienen zu verstehen ist, ist wieder für Schopenhauer nicht Problem. Er schöpft eben nur, und das kann man bei einer Beurteilung seiner Philosophie wohl gar nicht scharf genug im Auge behalten, aus der Anschauung und übersetzt diese nur in Begriffe, in sprachliche Formen.

Ueber die Art des Zusammenhanges von Intellekt und Wille sagt die Anschauung weiter nichts aus. Die Logik scheint zu verlangen, dass das einheitliche Weltprinzip bei seinen Schöpfungen gar nicht aus sich heraustreten könne, dass es nichts von ihm selbst Differentes schaffen könne, dass also eine Schöpfung im strengen Sinne gar nicht möglich sei. Deshalb erscheint die Folgerung notwendig, dass der Intellekt soweit etwas Willensähnliches in sich haben müsse, als es eben dem Weltprincip selbst zukommt, dass er nur eine spezifische Willensartung sein könne. Dieses Triebförmige, so scheint es, dürfe der Intellekt nie verleugnen und in dem Sinne müsse er stets Diener des Willens bleiben. Aber er dürfe den Willen nicht in dem Sinne als Diener entgegengesetzt werden, dass er zu Zeiten von ihm zu vollem Dienst gezwungen werde, in besonderen Momenten aber dieses Joch abschütteln könne. Das

gegensätzliche Verhalten zwischen beiden muss die Logik zurückweisen, sie zieht die Folgerung aus dem aufgestellten einen Prinzip im Sinn der Einheitlichkeit; die Verbindung zwischen Wille und Intellekt muss sie zu einer engeren machen, ja in gewissem Sinne zur Identität erweitern. Daraus würde folgen, dass der wollende Intellekt stets Identität mit sich selbst wahren müsse und dass alle seine Ziele auch im Wesen des Weltwillens angelegt seien, gleichviel ob sie sich auf Selbsterhaltung und Fortpflanzung oder auf das Erkennen der Ideen und des Ganzen der Dinge richten. Als wichtige Folgerung scheint sich die Notwendigkeit zu ergeben, dass der Intellekt, sofern er eine besondere Willensartung ist, nicht mehr Mittel, sondern Selbstzweck ist. Die Macht der Thatsachen, darauf scheint unsre Betrachtung hinzuweisen, führt zu einer einheitlichen Auffassung des Intellektes, die der pessimistischen Moralbegründung wenig günstig ist.

Das thatsächlich vorliegende System nimmt einen anderen Gang, der uns wieder das von hinten treibende Princip klar darlegt. Schopenhauer würde Folgerungen, wie die oben angedeuteten, mit dem Hinweis darauf zurückweisen, dass die Philosophie sich nur mit dem „Was“, nicht mit dem „Warum“ zu beschäftigen habe und dass das Wesen jenes „Was“ eben der Dualismus sei, dass übrigens die objektive Anschauung eben jenes, von ihm aufgestellte Verhältnis von Wille und Intellekt als Grundthatsache zeige, und dass die Philosophie diese Anschauung nur in Begriffe zu übersetzen habe. Dadurch genüge sie ihrer Aufgabe. — Der treibende Grund für die thatsächlich vorliegende Gestaltung des Verhältnisses von Wille und Intellekt sind wieder mystisch-pessimistische Einflüsse. Die Art der Einheitlichkeit des Willensprinzipes ist nicht verstandesmässig, sondern mystisch; prinzipiell ist damit eine verstandesmässige Entwickelung desselben ausgeschlossen. Deshalb können verstandesmässige Ueberlegungen oder Einwendungen die Art jener Einheitlichkeit, die von anderer Seite her geschützt ist, nicht erschüttern. Aber die allgemeine Wahrnehmung tritt in besonders scharfer Konsequenz hervor, dass der Einfluss des Pessimismus stets dahin geht, jedes einheitliche Weltprinzip dualistisch zu zerspalten und zwar soweit, als er selbst reicht d. h. innerhalb der ganzen Erscheinungswelt, dass jede derartige Zweiteilung innerhalb des pessimistischen Systemes den Grund eben im Pessimismus haben und mit seiner Wahrheit stehen und fallen wird.

Die Teilung des Intellektes in zwei Intellekte, deren einer im Dienste des Willens steht, während der andere frei von ihm ist, ist die weitere Folge des Zusammentreffens der Einwirkung der anschaulichen Welt mit der inneren pessimistischen Reaktion. Hier ist der Punkt erreicht, an dem der Pessimismus und die Logik der von ihm bis dahin geschaffenen Voraussetzungen die Schöpfung einer zweiten Realität nötig machen: die Schöpfung der Ideenwelt sammt ihrem Korrelat, dem willensfreien, rein erkennenden einen Subjekt. Das von egoistischen

Zwecken losgebundene Denken, das Anschauen der Ideen wäre eine Gegeninstanz gegen den Pessimismus, falls sie mit ihm derselben Wirklichkeit angehörte. Da der Pessimismus Ueberzeugung ist, so muss diese Thatsache in eine zweite übergreifende Realität verlegt werden, der die Bedingungen des Leidens abgehen. Doch aber ragt die Realität der Ideen in die gemeine Wirklichkeit hinein; denn nur von ihr aus können wir sie erkennen. Die Thatsache, dass ein Selbstbewusstsein sowohl die Vorstellungswelt, als die Welt der Ideen vereinigt, ist ein genügender Beweis für ihren Zusammenhang. Die Schroffheit des durch den Pessimismus hervorgerufenen Dualismus trieb zur Schöpfung einer zweiten Realität; durch dieselbe aber wird die Schwierigkeit, der sie ihr Entstehen verdankt und die durch sie beseitigt werden soll, keineswegs aus dem Wege geräumt. Sie wird durch die Trennung in zwei Realitäten zwar gemildert; durch die Thatsache der Verbindung derselben aber bleibt sie bestehen, und stets wird die Thatsache ein Gegenbeweis gegen den Pessimismus sein, dass es eine Seligkeit des reinen Erkennens giebt, und dass einer der bedeutendsten Pessimisten sie unumschränkt anerkannt hat.

Die Ideen sollen zwischen dem einen Ansichseienden, das keine Veränderung kennt und der im principium individuationis befangenen, entstehenden und vergehenden Erscheinungswelt vermitteln. Sie sind Objekte und viele; aber sie müssen Leiden und Unmoral ausschliessen; denn sonst könnte ihr Anschauen nicht im Gegensatz zu der, in der Erscheinungswelt mit ihrem Weh befangenen Anschauung ein reines intellektuelles Glück erzeugen. Die Darstellung der Ideen muss von der Darstellung der Erscheinungen ausgehen; Objekt der Kunst sind also unmittelbar nur die Erscheinungen und nur mittelbar werden in diesen die Ideen erkannt. Der den Erscheinungen wesentliche, egoistische Widerstreit muss also auch das wesentliche Object der Kunst sein. Er macht das Wesen der Baukunst aus; „denn eigentlich ist der Kampf zwischen Schwere und Starrheit der alleinige ästhetische Stoff der schönen Architektur: ihn auf mannigfaltige Weise vollkommen hervortreten zu lassen, ist ihre Aufgabe“. (Welt etc. Bd. I S. 253.) Bei der Tierbildhauerei und Tiermalerei beschäftigt uns die Unruhe und Heftigkeit des dargestellten Willens, der auch unser Wesen ausmacht. „Der Zweck des Trauerspiels ist die Darstellung der schrecklichen Seite des Lebens“. Die 2. Auflage fügt hinzu: „Der namenlose Schmerz, der Jammer der Menschheit, der Triumph der Bosheit, die höhnende Herrschaft des Zufalls, der rettungslose Fall der Gerechtigkeit und Unschuld werden uns hier vorgeführt. Es ist der Widerstreit des Willens, welcher, auf den höchsten Stufen der Objektivität am vollständigsten entfaltet, furchtbar hervortritt.“ Zweck der Kunst ist also die Darstellung der erscheinenden Ideen von den niedrigsten bis zu den höchsten, und damit die Darstellung der Selbstentzweiung, des Kampfes und des Zwiespaltes des Willens mit sich selbst (a. a. O. S. 302). Die willenlose, intuitive Betrachtung dieses Kampfes schafft ästhetisches

Wohlgefallen. Wie aber kann die Darstellung eines versöhnungslosen Zwiespaltes reines, ästhetisches Vergnügen gewähren? Auf diese Frage muss der Pessimismus die Antwort schuldig bleiben; denn Aesthetik und Moral beurteilen denselben Vorgang in entgegengesetzter Weise und, wie klar zu Tage liegt, wird dieser Widerspruch dadurch nicht gelöst, dass die Ideen einer zweiten Realität angehören, sofern sich nicht ableugnen lässt, dass die Kunst beide Realitäten thatsächlich verknüpft. Zu vollster Deutlichkeit lässt sich dieser schwächste Punkt der pessimistischen Begründung an der Musik nachweisen, welche Schopenhauer unter allen Künsten am höchsten stellt. Wie das Wesen des Menschen darin besteht, dass sein Wille strebt, befriedigt wird, und von Neuem strebt, so ist das Wesen der Melodie ein stetes Abirren vom Grundton auf tausend Wegen; aber immer folgt ein endliches Zurückkehren zum Grundton (a. a. O. S. 307). Die Musik giebt alle Regungen unseres innersten Wesen wieder, aber ganz ohne Wirklichkeit und frei von ihrer Qual (S. 312). Ist die ganze Welt als Vorstellung nur die Sichtbarkeit des Willens, so ist die Kunst die Verdeutlichung dieser Sichtbarkeit, die Camera obscura, welche die Gegenstände reiner zeigt und besser übersehen und zusammenfassen lässt (S. 315). Ist diese Charakteristik der Kunst richtig, so muss das Gefühl, welches sie uns gewährt, ein Zeichen für die Beschaffenheit der objektiven Welt sein. Wenn die Darstellung des Widerstreites der erscheinenden Ideen in der Kunst nie Abscheu oder eine der Resignation ähnliche Stimmung im Beschauer erregt, so kann jener Widerstreit nicht unversöhnlich sein. Wenn die Musik das Wesen der Welt darstellt und doch nicht in Disharmonien aufgehen darf, so kann auch das Wesen der Welt nicht disharmonisch sein; die Disharmonien müssen gewissermassen ein unumgänglicher Zubehör, ein Mittel zur Erreichung der Harmonien sein. Der thatsächlich stattfindende Kampf muss in anderer, minder finsterer Weise seine Erklärung finden, wenn das durch die künstlerische Betrachtung in uns geweckte Gefühl irgend eine objektive Berechtigung hat; er kann nicht der Ausdruck des reinen Egoismus sein; er muss in sich die Bedingungen der endlichen Aussöhnung tragen. Wie die musikalischen Disharmonien sich nicht erst in einer zweiten Welt in Harmonien auflösen, so muss auch die Aussöhnung der Widersprüche des Lebens innerhalb e i n e r Wirklichkeit sich vollziehen. Die künstlerisch-objektive Natur Schopenhauers rettet uns vor der letzten Konsequenz, dass der künstlerische Genuss eine Täuschung, ein Wahn sei; sie bewahrt uns vor dem haltlosen Versinken in lebensverzweiflerische Ansichten; sie giebt bei der uns vorliegenden Philosophie den Stützpunkt, von dem aus sich die Möglichkeit einer gesunden Lebensanschauung eröffnet. Die Möglichkeit einer natürlichen Stellung der Schopenhauerschen Ideenlehre wird durch die Bemerkung Schopenhauers an die Hand gegeben, dass die Wahrnehmungen der höheren Sinne, des Gehöres und besonders des Gesichtes vom Willen insofern unabhängig sind, als ihre

Wahrnehmungen der Regel nach nicht von Schmerz begleitet sind, dass somit in der Anlage der Sinne bereits dem Intellekt eine weitere Perspektive sich eröffnet, welche nicht mit dem eng umgrenzten, individuell-egoistischen Horizonte abschliesst. Man wird dieser Meinung wohl noch bereitwilliger zustimmen, wenn man bedenkt, dass die moderne Biologie auch bei den Tieren ein Analogon einer objektivästhetischen Betrachtungsweise voraussetzt Lässt sich doch z. B. die Thatsache der Wechselbeziehung zwischen Insekten und Blumen nur durch die Annahme einer anlockenden Wirkung der Blumenfarben erklären.

Die Schopenhauerschen Ideen sind von zweifacher Art. Es giebt Ideen der erscheinenden Naturkräfte und Ideen der gestalteten organischen Wesen. Beide Arten stehen bei Schopenhauer ununterschieden neben einander, wie verschieden sie auch von einander sind. Umgekehrt rechtfertigt die Thatsache des Zusammenwerfens unsere Auffassung der in Rede stehenden Philosophie: die Ideen sollen eine Zwischenrealität zwischen dem Ding an sich und der traumartigen Erscheinungswelt repräsentieren. Dieser Entstehungsgrund giebt keinen Anlass zu einer Teilung innerhalb der Ideen, im Gegenteil widerstrebt er einer solchen. Aber in diesem Mangel an Unterscheidung liegt der Hauptfehler der Aesthetik: diese passt im Allgemeinen nur auf die zweite Art von Ideen, auf die typischen Gestaltungen, welche die organische Entwickelung in ihrer schöpferischen Kraft leiten, und zu deren Ausgestaltung gerade das kunstvolle Zusammenwirken der ersten Art von Ideen, der Naturkräfte da ist. Diese Betrachtungen sind hier nur insofern von Wichtigkeit, als in ihnen ein neues Korrektiv des Pessimismus erwächst. Wäre der Widerstreit der Naturkräfte ein absoluter, so wäre es eben unmöglich, dass eine derartige Kombination der ersten Art von Ideen, der erscheinenden Naturkräfte zur Erzeugung der zweiten Art, der organischen Gestaltungen stattfände. Die Schlüssigkeit dieser Folgerung wird durch die Einwendung, dass ohne s e l b s t ä n d i g e gestaltende Prinzipien Organismen nie möglich wären, nicht berührt. Denn es handelt sich nur darum, ob jene selbständigen Prinzipien die Naturkräfte gewissermassen als Mittel in ihre Zwecke aufnehmen können. Schopenhauer steht derartigen Ueberlegungen keineswegs so fern als man vielleicht vermuten möchte. „Wenn von den Erscheinungen des Willens auf den niederen Stufen seiner Objektivation, also im Unorganischen, mehrere mit einander in Konflikt geraten, indem jede am Leitfaden der Kausalität sich der vorhandenen Materie bemächtigt, so geht aus diesem Streit die Erscheinung einer höheren Idee hervor, welche die vorhin dagewesenen unvollkommenen alle überwältigt, jedoch so, dass sie das Wesen derselben auf eine untergeordnete Weise bestehen lässt, indem sie ein Analogon davon in sich aufnimmt. Also aus dem Streit niedrigerer Erscheinungen geht die höhere sie alle verschlingende, aber auch das Streben aller in höherem Grade verwirklichende hervor. Kein Sieg ohne Kampf: indem die höhere Idee nur durch Ueberwältigung der niedrigeren hervortreten kann, erleidet sie den Widerstand dieser,

welche, wenn gleich zur Dienstbarkeit gebracht, doch immer noch streben, zur unabhängigen und vollständigen Aeusserung ihres Wesens zu gelangen. . . . Man kann daher auch sagen, dass jeder Organismus die Idee, deren Abbild er ist, nur darstellt nach Abzug des Teiles seiner Kraft, welche verwendet wird auf Ueberwältigung der niedrigeren Ideen, welche ihm die Materie streitig machen." (Welt etc. S. 172 bis 174.) Abgesehen von einigen, freilich deutlichen pessimistischen Anklängen, welche mir aber mehr die Form zu betreffen scheinen, ist diese Gedankenfolge inhaltlich dem unversöhnlichen Kampf der Willenserscheinungen nichts weniger als günstig. Die Ideenlehre fällt um so natürlicher und befriedigender aus, je höher die Ideen stehen; die menschliche Idee und ihre Darstellung sind von Schopenhauer am vollkommensten charakterisiert worden. Die geringste Befriedigung gewährt die Erklärung der Baukunst und der schönen Wasserleitungskunst; dies erklärt sich vornehmlich aus dem Grunde, weil diese zwei Künste nach unserer Teilung an die erste Art von Ideen an die Naturkräfte gewiesen sind, welche, wenn unsere Auseinandersetzungen richtig sind, nicht mit Recht als Ideen bezeichnet werden können. Der Grund, weshalb gerade die menschliche Idee eine adäquate Beurteilung gefunden hat, führt uns wieder unserm Hauptthema zu.

Das allgemeine Weltprinzip findet keine präzise Charakterisierung. Die Erörterung der Schopenhauerschen Moral bestätigt das Urteil noch eingehender, dass der spezifische Unterschied zwischen dem psychologischen und dem metaphysichen Willen unzureichend erörtert ist. Von selbst muss diese schwankende Gedankenhaltung die Tendenz haben das nur negativ charakterisierte, allgemeine Weltprinzip von seiner höchsten Spezifikation her mit positiven Merkmalen zu erfüllen und rückwärts diese auf die Erklärung der Welt zu übertragen, wo sie dann am vollkommensten zur Erklärung eben der Vorgänge des Menschheitslebens taugen müssen. Es ist dies, wie sich gleich zeigen wird, nur eine etwas andere Wendung der Behauptung, dass die positiven Merkmale des Willensprinzipes mystischen Ursprungs sind.

Der, wie oben nachgewiesen, mystische Pessimismus ist bei Schopenhauer moralisch. Moral aber kommt nur dem Menschen zu. Der grundsätzliche Gegensatz von Egoismus und Moral führt zur Forderung eines moralischen Ansichseienden. Der Pessimismus verlangt dessen Entgegensetzung gegen die natürliche Natur der moralischen beurteilbaren Wesen, der Menschen. Da diese aber wiederum nur Glieder einer einheitlichen Welt sind, so muss der Begriff des Ansichseienden sich erweitern; die Möglichkeit einer solchen Erweiterung bietet die idealistische Erkenntnistheorie. Seinem Wesen nach muss das Ansichseiende einheitlich sein, ja die Einheit der Welt repräsentieren, welche übrigens aus moralischen Gründen fehlt. Andererseits muss es von seinem Standpunkt aus das All umspannen. Mithin müssen die wesentlichen Bestimmungen des Ansich der Dinge moralischer Natur sein und umgekehrt müssen alle moralischen Bestimmungen schlechthin dem ganzen

Ansich der Dinge zukommen: die physische Ordnung der Dinge muss als von einer moralischen abhängig nachgewiesen werden.

So erklärt sich aus dem Grundcharakter des Systemes die Thatsache, dass das letzte Buch mit seinen Erklärungen moralischer Thatsachen oder Forderungen, z. B. mit der Erklärung der Gerechtigkeit, der Willensfreiheit, der Gewissensangst das natürliche Bewusstsein nicht befriedigen kann. Ich denke, dass sich hieraus z. T. die Aeusserung Schopenhauers erklären lässt, dass er selbst in späterer Zeit das 4. Buch wie das Werk eines Fremden, als etwas ihm Unbegreifliches angestaunt habe. Hier hatte der Zwang des mystischen Pessimismus den unbestrittenen vollen Sieg über die Konsequenzen der anschaulich gegebenen natürlichen Thatsachen errungen; freilich nur soweit, dass sie stets als Material zu Grunde lagen, dass aber ihre Eingliederung in das System vollständig in pessimistischem Sinne erfolgte, und dass natürliche Erklärungsversuche für den systematischen Zusammenhang nicht in Betracht kommen, sondern erst in zweiter Linie erwähnt werden. Man vergleiche in der Beziehung das Verhältniss der verschiedenen Charaktere zu einander, des intelligiblen, des empirischen und des erworbenen und das Verhältnis der Freiheit des Willens und der Wahlfreiheit. Als Bestätigung für die Richtigkeit des hier dargelegten Zusammenhanges der Schopenhauerschen Grundgedanken kann es gelten, dass Schopenhauers eigene Ansichten ausserhalb des Systems andere Bahnen einschlugen, freilich stets unter dem ausdrücklichen Vorbehalt, dass der in Rede stehende Erklärungsversuch als eine Anpassung an das gemeine Denken aufgefasst werden solle, dass in letzer Instanz die systematischen Erklärungen massgebend seien.

Aus dem Vorhergehenden ergiebt sich, dass es bei einer Kritik der Schopenhauerschen Ethik falsch sein würde, diejenige moralische Rechenschaft zu verlangen, welche das unbefangene Bewusstsein heischt: ihre Urteile müssen sich dem pessimistischen Charakter des Systemes gemäss, das in logischer Hinsicht doch die Forderung einer in irgend einem Sinne einheitlichen Weltanffassung nicht abweisen darf, auf das transscendente Eins beziehen. Innerhalb dieses allgemeinen Rahmens aber wird die spezielle Art der Problemlösungen volle Aufmerksamkeit verdienen, nicht blos, weil dieselbe für die Beurteilung unseres Philosophen wichtig ist, sondern weil sie eminent philosophische Fragestellungen aufwirft, und deren Lösung mit höchstem Ernst und weit von aller Oberflächlichkeit entfernt unternimmt.

In der That scheint mir Schopenhauer zunächst die Grundforderung der Moral zu schärfstem Ausdruck gebracht zu haben dieselbe aufs engste mit dem Grund und Wesen aller Dinge verknüpft nachzuweisen und ihre blosse Erklärung aus Nützlichkeitsgründen als unzureichend anzusehen. Diese Grundforderung bleibt bestehen, ganz gleichgültig wie auch die spezielle Lösung ausfällt, ob sie die Moral im Einklang oder im Gegensatz zur physischen Weltordnung stehend

auffasst, ob ihre Lösung im pessimistischen oder im entgegengesetzten Sinne ausfallt.

Eine ebenso ernste Frage ist die nach der Stellung und Bedeutung des Bösen und des Uebels in der Welt und nach dessen Zusammenhang mit der Moral. Mag die Schopenhauersche Lösung noch so absurd erscheinen: stets werden spätere Lösungsversuche diesen Versuch in Rechnung ziehen müssen und es wird nicht mehr möglich sein, die in solcher Schärfe aufgestellten Probleme zu übersehen, oder auch nur ihnen untergeordnete Bedeutung beizumessen.

Das Grundthema des moralischen Pessimismus ist die These: die Welt ist wesentlich unglücklich und damit geschieht ihr Recht; denn sie ist ebenso schlecht wie unglücklich. Die oben auseinander gesetzte logische Ableitung der beiden Sätze innerhalb des Systemes ist nur der nachträgliche Rechtfertigungsversuch einer durch das Gemüt schon längst entschiedenen Frage. Der einheitliche Charakter der Erscheinungswelt verlangt es das Glück dem Unglück oder das Unglück dem Glück unterzuordnen. Wollen wir die Meinung des Pessimismus paradox ausdrücken, so müssen wir ihm die Behauptung zuschieben, dass er das einheitliche Prinzip der Erscheinungswelt in der den Individuen logisch wie physisch wesentlichen Uneinigkeit, in ihrem gegenseitigen Kampfe sieht, darum ist ihm das Unglück das Wesentliche der Erscheinungswelt, dem das Glück sich unterordnen muss. Wenn der Realismus die entgegengesetzte Unterordnung unter der logischen Kategorie von Mittel und Zweck zu begreifen sucht, so ist der 1. Auflage dieselbe noch ganz fremd, sie sucht das Verhältnis nur durch die Ausdrücke positiv und negativ zu charakterisieren, die übrigens auch in den späteren Schriften stets im Vordergrunde bleiben. Darnach besteht das Glück in der Abwesenheit des Unglücks, ist ein rein indifferenter Zustand, eine Linie ohne Breite. Es ist ein Irrtum, ein Wahn, wenn wir von einem glücklichen Zustande sprechen, ein solcher kann nicht dasein. Schopenhauer übersieht aber, dass doch zum mindesten jener Wahn positiv ist, und dass auf psychologischem Gebiet, und nur um dieses handelt es sich hier, Einbildungen ebenso ihre positiv zu veranschlagende Realität haben, als sachlich begründete Vorstellungen; denn der Unterschied beider liegt ja auf realem, nicht auf psychologischem Boden; freilich machen wir hier wieder die Bemerkung, dass der Idealismus geneigt ist, diesen Unterschied zu verwischen, sofern ihm alles Objektive nur Vorstellung ist. Aber jenes vorläufige Zugeständnis, dass eine an der Hand der Thatsachen urteilende Philosophie im Glück objektiv etwas rein Negatives sieht, ist falsch. „Die Bedeutung und der positive Wert des Lebensgefühles beruhen nicht darauf, dass es sich selbst in den Vordergrund drängt, sondern darauf, was durch dasselbe mitgeführt und bedingt wird.“ (Höffding Psychologie S. 361.) Die Negativität des Lustgefühles ist scheinbar, denn „es ist eine grosse Frage, ob es wirklich neutrale Zustände giebt“ (a. a. O. S. 363). Diese Frage wird von dem angeführten Schriftsteller mit grosser Ueberzeugungskraft in negativem Sinne entschieden.

Die scheinbare Negativität des Lustgefühles lässt sich leicht im Sinne einer gegenpessimistischen Lebensauffassung verwerten. Die normale Gestalt des Lebens, welche es auch sei, wird weniger lebhaft empfunden werden; die positive Aufmerksamkeit wird sich stets den von der Norm abweichenden Gestaltungen zuwenden. Ist der Grundzug des Lebens Unglück, so wird das Glück als Ausnahmezustand positiv empfunden; die Thatsache des Gegenteiles spricht gegen den Pessimismus. — Die Wahrheit desselben erscheint ferner erschüttert, wenn man sich erinnert, dass der normale Charakter des Lebens, denn nur um diesen kann es sich handeln, aus Beobachtungen in Krankenhäusern, Lazarethen u. s. w. (vgl. Welt etc. Bd. I S. 383) abgeleitet werden soll. Scheint da nicht unwillkürlich der Gedanke mitgewirkt zu haben, dass der Schmerz doch das Abnorme sei, wenn seine Stellung im Ganzen des Lebens durch so abnorme Erscheinungen erklärt werden soll? Die „unauslöschliche Brunst, die nur während einzelner Momente gekühlt würde, um nachher um so heftiger zu entflammen“, welche nach Schopenhauers Meinung den Schmerz verursacht, würde wie Höffding a. a. O. bemerkt, „sich bald selbst verzehren“. Ein solches Verzehren setzt ja nun freilich Schopenhauer als Ziel der Welt, aber nicht wie die Physiologie fordern würde, innerhalb der Welt, sondern ausser ihr.

Endlich ist diese ganze Theorie auf die unzweckmässige, vielleicht unrichtige Definition dessen, was Schopenhauer Lust und Schmerz nennt, basiert. (Vgl. S. 23). Das passive Geniessen ist darnach Lust, das Streben nach jenem passiven Zustande Schmerz. Wie naiv und grundsätzlich gerade diese Vorstellung bei Schopenhauer ist, ergiebt sich daraus, dass er ohne weitere Begründung eben die Definition einführt. Nur aus einer bei ihm abnorm entwickelten Willensrichtung, oder aus einem noch weiter zurückliegenden Grunde lässt sich gerade diese Vorstellung erklären. Dass der Charakter bei derselben beteiligt war, ergiebt eine Vergleichung mit den früher angeführten Auseinandersetzungen, welche den Philosophen als einen „δύσκολος ἀνήρ“ charakterisierten. Der zweite Grund für diese Auffassung wird deutlich ins Licht treten durch die Erwägung, dass die Schopenhauersche Auffassung von Glück und Unglück zugleich weltgeschichtlich ist und im engsten Zusammenhange mit jeder pessimistischen Weltauffassung steht. Zunächst leuchtet ihr Zusammenhang mit der Ansicht über das Wesen von Veränderung und Unveränderlichkeit ein. Ist Streben an sich Unglück, so ist es auch die Veränderung als seine Bedingung. Ist das Wesen der Welt Unglück in dem definierten Sinn, so muss dasselbe von anderm Gesichtspunkte aus sich in der Veränderung erschöpfen; die Realität, welche das Unglück ausschliesst, darf auch der Veränderung keinen Raum geben.

Von diesem Gesichtspunkte aus erklärt es sich, dass Schopenhauer die Zeit als Typus des die Erscheinungen beherrschenden Satzes vom Grunde aufführt (vgl. S. 14); dass ihm wie den meisten pessimistischen Ansichten die Welt der Erscheinungen zugleich die Welt der Veränderung, die Welt an sich die unveränderliche Welt ist. Dadurch, dass Unveränderlichkeit eben den Charakter der übergreifenden Welt bildet, werden die unveränderlichen Elemente, welche der Realismus in der Welt der Erscheinungen als Grundlage der Veränderungen nachweisen zu können glaubt, aus dieser entfernt, jedes absolute Element der Welt wird als ein Unerklärliches, als Zeichen für das Dasein einer höheren Realität aufgefasst (vgl. S. 20) und damit die objektive Welt zu einem halt- und bestandlosen Scheine gemacht, sie wird in lauter Relationen aufgelöst, denn ihre unveränderlichen Elemente gehören nicht ihr, sondern der höheren Realität an.

Der letzte Grund für diese zwei Gegensätze, für den von Glück und Unglück, wie für den von Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit ist der Gegensatz von Egoismus und Moral, in welchem wir auch hier wieder den Angelpunkt des Systemes finden. Ihn müssen wir als Grundthatsache bei der Beurteilung anerkennen. Schopenhauers eigenes Leben zeigte, wie früher ausgeführt ist, jene schroffe Spaltung in sympathische und egoistische Triebe. Seine Natur, welcher die äussere Lebenslage entsprach, trieb ihn zur Isolierung, zum Zurückziehen auf sich selbst, zum Egoismus. Andrerseits aber durchdrang das Mitgefühl mit dem Leid der ganzen Menschheit sein Wesen so weit, und trat jenem ersten Gefühl, ohne durch natürliche Zwischenstufen vermittelt zu werden, so schroff entgegen, dass es zur Basis seines philosophischen Denkens werden konnte. Aber beide Seiten, die egoistische wie die moralische waren für ihn zu wichtig, als dass auch hier eine ähnliche Unterordung sich hätte vollziehen können, wie wir es bei dem Verhältnis von Glück und Unglück gesehen haben: jede ward zu einem Weltprinzip.

Dass der Pessimismus in der That eine grosse Menge von Erscheinungen erklärt, dass er dadurch einen hohen Schein von Wahrscheinlichkeit erreicht, wer wollte es leugnen! Aber es bleibt dahingestellt, ob sich das Ganze der Dinge durch diese Konzeption begrifflich decken lässt.

Die Thatsache, dass für Schopenhauer egoistische und Erscheinungswelt sich decken, klärt die eigentümliche Definition von Glück und Unglück völlig auf. Das Streben, der Wille ist Wille zum Leben, ist rein egoistisch. Egoistisches Streben aber hat notwendig sein Ziel *ausser sich selbst*, es ist auf die Erreichung von Genuss gerichtet; sofern der Genuss als Endziel das Streben nie befriedigt, sondern enttäuscht, ist das Streben Unglück. So müssen unter Voraussetzung des egoistischen Charakters der Erscheinungswelt die Definitionen für Glück und Unglück den Wert von

Grundsätzen haben; sie sind die erste Folgerung aus dem Hauptsatze: die Welt ist unmoralisch, weil sie egoistisch ist.

Der Pessimismus erfordert eine z. T. mystische Begründung; die Einheit des Ansichseienden musste deshalb mystisch-moralisch sein. Selbst wenn man dem Pessimismus Recht giebt, erscheinen aber die aus jener mystischen Einheit gezogenen Schlüsse als unhaltbar, soweit durch dieselben auch in der Erscheinungswelt der Einfluss der Mystik sich geltend macht. Zu diesen Folgerungen gehört die Behauptung, dass alle Erscheinungen leiden, gleichviel, ob sie Empfindung haben oder nicht.

Schon die späteren Auflagen des 1. Bandes des Schopenhauerschen Hauptwerkes zeigen erhebliche Spuren einer gegenpessimistischen Ansicht innerhalb des Systemes. Abgesehen von der grossen Zahl für unsern Zweck unerheblicher Abänderungen kommen hier namentlich zwei Stellen in Betracht:

„Der tiefe Abscheu, den Arglist, Treulosigkeit und Verrat überall erregen, beruht darauf, dass Treue und Redlichkeit das Band sind, welches den in die Vielheit der Individuen zersplitterten Willen doch von aussen wieder zur Einheit verbindet und dadurch den Folgen des aus jener Zersplitterung hervorgegangenen Egoismus Schranken setzt. Treulosigkeit und Verrat zerreissen dieses letzte, äussere Band und geben dadurch den Folgen des Egoismus grenzenlosen Spielraum.“ Welt etc. Bd. I S. 399. Diese objektive Würdigung der bindenden und einigenden Kraft von Treue und Redlichkeit, deren Bedeutung als moralische Kräfte innerhalb der Erscheinungswelt jede gesunde Moral ja ebenfalls in den Vordergrund stellen, tritt der schroffen Charakterisierung, welche der Egoismus sonst findet, in bemerkenswerter Weise entgegen.

Die zweite Stelle beleuchtet das Wesen des guten Gewissens dem bösen gegenüber. Ich hebe von dem ganzen S. 441 und 442 eingefügten Abschnitt: Das Gegenteil der Gewissenspein . . . Unglück herbeiführen, nur die wesentlichsten Stellen hervor:

„Die Befriedigung, welche wir nach jeder uneigennützigen That verspüren, entspringt daraus, dass solche That, wie sie hervorgeht aus dem unmittelbaren Wiedererkennen unseres eigenen Wesens an sich auch in der fremden Erscheinung, uns auch wiederum die Beglaubigung dieser Erkenntnis giebt, der Erkenntnis, dass unser wahres Selbst nicht blos in der eigenen Person, dieser einzelnen Erscheinung, da ist, sondern in allem, was lebt. *Dadurch fühlt sich das Herz erweitert*, wie durch den Egoismus zusammengezogen. Denn, wie dieser unsern Anteil konzentriert auf die einzelne Erscheinung des eigenen Individui, wobei die Erkenntnis uns stets die zahllosen Gefahren, welche diese Erscheinung bedrohen, vorhält, wodurch Aengstlichkeit und Sorge der Grundton unsrer Stimmung wird; so verbreitet die Erkenntnis, dass alles Lebende ebensowohl unser eigenes Wesen an sich ist, wie die eigene Person, unsern Anteil auf alles Lebende: hierdurch

wird das Herz erweitert. Durch den also verminderten Anteil am eigenen Selbst wird die ängstliche Sorge für dasselbe in ihrer Wurzel angegriffen und beschränkt: daher die ruhige, zuversichtliche Heiterkeit, welche tugendhafte Gesinnung und gutes Gewissen gibt ... Der Egoist fühlt sich von fremden und feindlichen Erscheinungen umgeben ... Der Gute lebt in einer Welt befreundeter Erscheinungen: das Wohl einer jeden derselben ist sein eigenes. Wenn daher gleich die Erkenntnis des Menschenloses überhaupt seine Stimmung nicht zu einer fröhlichen macht, so giebt die bleibende Erkenntnis seines eigenen Wesens in allem Lebenden ihm doch eine gewisse Gleichmässigkeit und selbst Heiterkeit der Stimmung. Denn der über unzählige Erscheinungen verbreitete Anteil kann nicht so beängstigen, wie der auf eine konzentrierte. Die Zufälle, welche die Gesammtheit der Individuen treffen, gleichen sich aus, während die dem Einzelnen begegnenden Glück oder Unglück herbeiführen.“ Fast ist ein Kommentar zu diesen Ausführungen überflüssig; abgesehen von einem einzigen in pessimistischem Sinne umbiegenden Satze könnten sie einem realistischen System mit antipessimistischer Moral angehören. Eine Statistik über das gesammte Glück und Leid müsste für den Pessimisten doch stets ein Uebergewicht des letzteren ergeben und darum müsste jede Erweiterung der Teilnahme, wo sie nicht Resignation erweckt, mit der relativen Vergrösserung der Menge des Unglücks das Herz nicht erweitern, sondern seine Qual vermehren. Durch beide Stellen aber hat Schopenhauer selbst den Gegnern seines Moralsystemes die Waffen zu seiner Bekämpfung in die Hand gegeben: der Egoismus, welcher das Herz zusammenzieht, deckt nicht das Wesen der Erscheinungswelt, soweit sie gesund ist, wohl aber die in ihrem innersten Wesen begründete Möglichkeit, den Anteil am eigenen Ich auf alles Lebende zu übertragen und zwar auf natürlichem, durch allmähliche Zwischenstufen vorgezeichnetem Wege.

Einer späteren Abhandlung sei die Untersuchung vorbehalten, ob in den kleineren Schriften unseres Philosophen ähnliche Stellen in solchem Umfange vorliegen, dass auf Grund derselben eine Umbildung des Systemes in realistischem Sinne unter Abscheidung des mystischen vom verstandesmässigen Teil seiner Konzeptionen sich vornehmen lässt. Dieser Versuch wird die positive Ergänzung des der Hauptsache nach negativen und rein kritischen Inhaltes der vorliegenden Schrift bilden: gerade in den späteren Schriften macht auch die objektiv-anschauliche Natur Schopenhauers ihre Rechte geltend; sie bewirkt neben der mystisch-pessimistischen Behandlung eine parallel laufende realistische, freilich wie schon bemerkt unter dem Vorbehalt einer nur bedingungsweisen Gültigkeit.

Lebenslauf.

Der Verfasser, Friedrich Wilhelm Walter Haacke, Sohn des früheren Gymnasial-Oberlehrers Dr. phil. Haacke zu Hirschberg i. Schl., evangelischer Konfession, ist am 12. September 1860 zu Hirschberg i. Schl. geboren. Er erhielt seine Schulbildung auf dem Gymnasium zu Hirschberg, welches er Ostern 1879 mit dem Zeugnis der Reife verliess. Von Ostern 1879 bis Ostern 1880 besuchte er die Universität Halle, von Ostern 1880 bis Ostern 1883 die Universität Berlin. An der ersteren Universität besuchte er die Vorlesungen der Herren Bernstein, Cantor, Credner, Erdmann, Ewald, Haym, A. Kirchhoff, Knoblauch, Kraus, O. Taschenberg und das mathematische Seminar des Herrn Cantor. In Berlin hörte er die Vorlesungen der Herren Arzruni, H. Bruns, Helmholtz, G. Kirchhoff, Kummer, Lotze, Paulsen, Peters, Wangerin, Weierstrass und beteiligte sich an den philosophischen Uebungen von Herrn Paulsen und an den Uebungen des mathematischen Seminars der Herren Kummer und Weierstrass. Allen diesen Herren, seinen verehrten Lehrern, spricht der Verfasser seinen Dank aus. Von Ostern 1884 bis Ostern 1885 legte er in Hirschberg sein Probejahr ab. Ostern 1885 wurde er als wissenschaftlicher Hilfslehrer an das Gymnasium zu Bunzlau berufen, an welchem er seit Michaelis 1886 als ordentlicher Gymnasiallehrer thätig ist.



Thesen.

1) Die Methode der Geometrie unterscheidet sich nicht prinzipiell von den Methoden der übrigen Wissenschaften, sondern nur durch das Umfangsverhältnis ihres induktiven Teiles zum deduktiven.

2) Das Beharrungsgesetz, sowie der Satz vom Kräfteparallelogramm sind empirische Sätze.

3) Die Geographie muss als Zweig der Naturwissenschaften angesehen und als solcher behandelt werden.

4) Die Ansicht, dass sich über den ästhetischen Geschmack nicht streiten lasse, ist falsch; denn ästhetische Fragen werden nicht blos nach subjektiven, sondern auch nach objektiven Gründen entschieden.

5) Die philosophische Weltanschauung kann neben dem Kausalbegriff den Zweckbegriff nicht entbehren.

6) Die Philosophie muss nicht blos den Forderungen, welche der Verstand, sondern auch denjenigen, welche das Gemüt an die Weltverfassung stellt. gerecht zu werden suchen.

7) Es ist wünschenswert, dass propädeutische Elemente der wichtigsten philosophischen Disziplinen für die höheren Schulen obligatorisch werden.

8) Der Stoff des schulmässigen Bildungswissens muss sich aus den Elementen derjenigen Wissenschaften zusammensetzen, welche für das moderne Kulturleben von Wichtigkeit sind.

